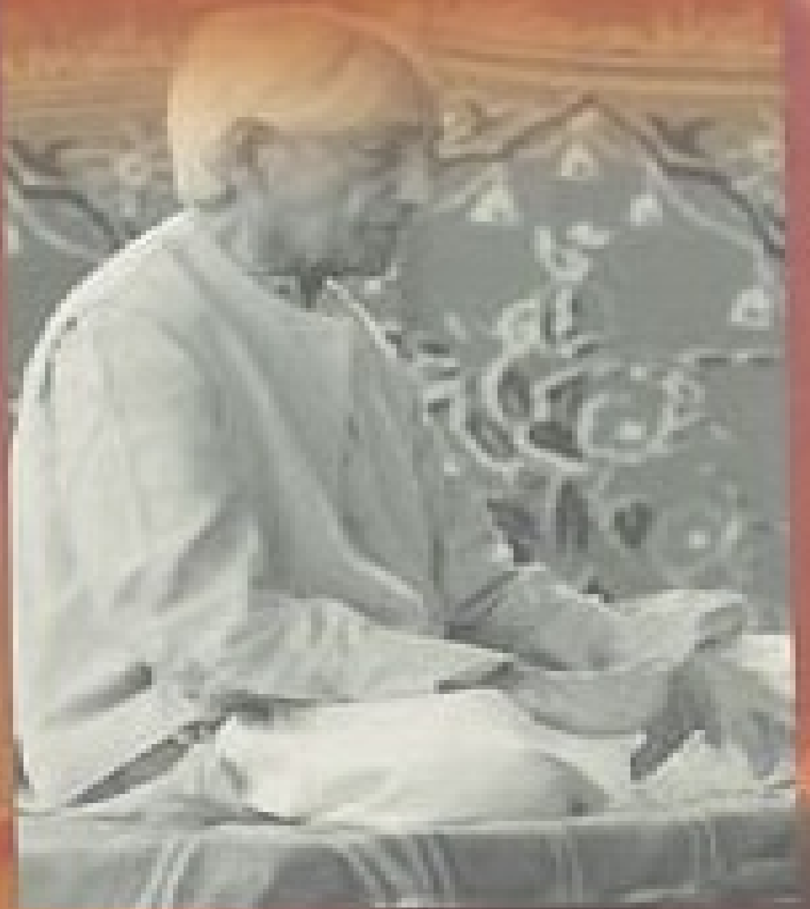
J. Krishnamurti



Más allá del Pensamiento

Sirio

KRISHNAMURTI

MÁS ALLÁ DEL PENSAMIENTO

Título original:
Exploration Into Insight

PREFACIO

Estos diálogos abarcan una amplia gama de temas. Por más de treinta años, un grupo de personas de diversas disciplinas, conocimientos y profesiones, profundamente preocupadas por el reto enorme que afronta la humanidad, y con un interés centrado en el descubrimiento de la propia esencia mediante el conocimiento de uno mismo, se han reunido en torno a J. Krishnamurti para intentar juntos a través del diálogo, la investigación de la estructura y naturaleza de la mente y la conciencia, y de las riquezas energéticas que yacen latentes dentro del ser humano. Estos diálogos tratan de la libertad de la mente con respecto a las ataduras de la memoria y el tiempo, de una mutación en la conciencia y de la aparición del discernimiento, que confiere a la mente profundas raíces de estabilidad.

En el mundo de hoy, la revolución científica y tecnológica ha liberado recursos jamás soñados de poder y conocimiento. Sin embargo, el hombre no ha logrado descubrir en sí mismo las fuentes de la compasión y la sabiduría. Lo que se requiere es una revolución interna en la psiquis humana. El discernimiento que al hombre le falta, es la percepción directa de que él mismo es el hacedor de sus problemas, y que la raíz de esta maquinaria que fabrica los problemas es su propia mente. Es en esta área de percepción donde radica la máxima libertad del hombre.

Comenzando de manera tentativa, hay en estos diálogos un cuestionar implacable, un sondear e inquirir en que son expuestas las profundidades del yo con todas sus vastas sutilezas y escapes ocultos. Esta exploración de Krishnamurti es un viaje en el tiempo, en el pasado, en lo infinito.

El hombre, atrapado en la paradoja del vivir, raramente se plantea interrogantes. Escapa de su angustia, de su soledad, de su dolor. En un mundo harto de sensaciones, el hombre se vuelve hacia el gurú, hacia la experiencia religiosa o hacia los poderes extrasensorios que surgen mediante diversas formas de concentración como un estímulo más para sus agotados apetitos. La enseñanza de Krishnamurti niega al gurú y a la experiencia psíquica como una vía hacia la liberación. El exige 'una vida de rectitud', una vida cotidiana libre de toda actividad egocéntrica. Todas las experiencias psíquicas, a medida que se presentan, tienen que ser descartadas porque pueden convertirse en obstáculos y trampas para el discernimiento, que por sí solo libera al hombre de la dualidad y de la esclavitud del tiempo como pasado.

El papel de Krishnamurti en estos diálogos es del mayor interés. Los diálogos no son una serie de preguntas y respuestas. La mente de Krishnamurti es tentativa, flexible; aprende, busca, sondea; cuando es interrogada, vacila, observa, y se repliega para avanzar nuevamente. No hay aquí un intercambio de opiniones ni un verterse de lo verbal ni un operar de la memoria como experiencia del pasado bloqueando lo nuevo. Hay un escuchar con 'el total florecimiento de los sentidos'. En esa intensidad de investigación, surge el discernimiento. Hablando de la naturaleza de este estado, Krishnamurti dice: "Sólo hay percepción, y nada más. Toda otra cosa es el movimiento en el tiempo. La percepción es sin tiempo. Existe un movimiento que es intemporal".

La Fundación Krishnamurti de la India ofrece estos diálogos a aquellos que buscan respuestas fundamentales a los problemas de la vida.

PUPUL JAYAKAR
SUNANDA PATWARDHAN

EL CONOCIMIENTO PROPIO Y LA ENSEÑANZA

P: *¿Qué relación hay entre su enseñanza, tal como se expresa en las palabras que usted emplea en sus libros y pláticas, y el proceso factual del conocimiento propio? En todos los otros caminos para llegar a la verdad, las palabras del maestro se toman como el indicio de una dirección, algo hacia lo cual hay que moverse. ¿Son sus palabras de la misma naturaleza y, de ser así, cuál es la relación que tienen con el proceso perceptivo del conocimiento propio?*

K: No sé si he comprendido la pregunta. ¿Estoy en lo cierto si la formulo de este modo: ¿Cuál es la relación que hay entre la palabra y la realidad de que habla K? ¿Es eso?

P: *Cuando K habla de la disciplina, o habla del enfoque holístico, ésa es la palabra. Luego está el proceso factual del conocimiento propio, y lo que en este conocimiento se nos revela. ¿Qué relación tiene la palabra de K con lo que revela este conocimiento?*

K: No capto muy bien esto...

P: *Usted dice: "No autoridad" -ni autoridad psicológica ni espiritual. Nosotros tenemos cierta tendencia a tomar esa expresión, 'no autoridad' y aplicarla en nuestras vidas, lo cual implica no hallarnos en tal estado, no descubrir la liberación con respecto a la autoridad en el proceso del conocimiento propio, sino meramente tratar de ver si podemos alcanzar un estado de 'no autoridad'. Nosotros tomamos su palabra como la verdad.*

K: Comprendo. 'No autoridad', ¿es una abstracción verbal y, por ende, una idea, y entonces uno persigue esa idea? Cuando K dice 'no autoridad', ¿es ello revelador en sí mismo, o es solamente una conclusión, un eslogan?

A: *También hay otro aspecto: cuando usted dice, 'no autoridad', ¿se vuelve ello un precepto hacia el cual uno intenta la mayor aproximación posible?*

K: Sí, eso es cierto.

A: *Lo uno está en el campo de la acción, y lo otro está en el campo de la abstracción.*

P: *Está el conocimiento propio; lo que se revela en el proceso del conocimiento propio no puede conocerse a través de las palabras. Uno le oye hablar a usted, uno recibe lo que usted dice, o lee sus libros, y aplica eso a la propia vida cotidiana; por lo tanto, hay una brecha entre el conocimiento propio y su palabra. Entonces, ¿dónde está la verdad?*

K: Ni en la palabra ni en la autorevelación. Está completamente aparte.

P: *¿Podemos discutir eso?*

K: Yo escucho a K y él habla del conocimiento propio; pone énfasis en el conocimiento propio, en lo importante que es, en que sin el conocimiento propio todo carece de base. El dice esto. Yo lo escucho. ¿De qué manera escucho esa declaración? ¿La escucho como una idea, un precepto, una conclusión? ¿O en el proceso de conocerme me doy cuenta de las implicaciones de la autoridad y, por lo tanto, veo que lo que él dice concuerda con lo que descubro por mí mismo? Si escucho la palabra y extraigo de esa palabra una conclusión a modo de idea y persigo la idea, entonces eso no es autorevelador. Es meramente una conclusión. Pero cuando me estoy estudiando, cuando persigo mis propios pensamientos, entonces, ¿me descubro a mí mismo en las palabras de K?

P: *La palabra de K, ¿es entonces necesaria para el descubrimiento de uno mismo?*

K: No. Yo declaro que sin el conocimiento propio, cualquier cosa que piense, haga o persiga, carece de base. Por tanto, vengo a una plática o leo un libro porque estoy interesado en el conocimiento propio y persigo eso. Y cuando oigo que K dice: "No autoridad", ¿cuál es el estado de mi mente cuando oigo esas palabras? ¿Es un estado de aceptación? ¿Es una conclusión la que extraigo de ello? ¿O se trata de un hecho?

P: *¿Cómo llega a ser un hecho? ¿Se vuelve un hecho mediante el descubrimiento de ello en el proceso perceptivo de conocerme? ¿O es un hecho porque usted lo ha dicho?*

K: El micrófono es un hecho. No lo es porque yo diga que es el micrófono.

P: *Pero cuando usted dice 'micrófono', eso no es un hecho en el mismo sentido que el micrófono es un hecho.*

K: Por consiguiente, la palabra no es la cosa. La descripción no es lo descrito. ¿Soy, pues, claro sobre este punto -que la palabra no es la cosa? La palabra 'montaña' no es la montaña. ¿Soy claro en eso? ¿O la descripción es suficiente para mí y quedo enredado en la descripción? ¿Acepto la descripción, deseando aquello que se describe y aferrándome a la idea? No rechace usted la estructura verbal por completo. Yo uso el lenguaje para comunicarme; quiero decirle algo y empleo palabras que ambos conocemos. Pero ambos sabemos que las palabras empleadas no son el sentimiento verdadero que me anima. De modo que la palabra no es la cosa.

D: *Uno habla o bien a través de un proceso mental, o habla sin el proceso mental.*

K: Señor, esos son dos puntos diferentes. O usted se comunica mediante la palabra, o se comunica sin la palabra.

D: *No, las palabras están ahí; pero cuando lo escuchamos a usted, sabemos que no está hablando del modo en que nosotros hablamos.*

K: ¿Por qué dice eso?

D: *Es una cuestión difícil, pero se trata de un sentimiento definido, tan factual como ver un micrófono. K no habla del modo en que yo hablo; la fuente de sus palabras esta en un nivel mucho más profundo que el de las palabras que nosotros empleamos.*

K: Comprendo, señor. Yo puedo decir superficialmente: "Le tengo afecto", pero también puedo decir: "Verdaderamente, le tengo afecto". Es una cosa por completo diferente -el tono, la cualidad de la palabra, la profundidad del sentimiento. Las palabras comunican la profundidad.

D: *Yo iré un poco más lejos.*

K: Vaya más lejos.

D: *Ellas realmente comunican un profundo sentimiento que es indefinible, al que llamamos amor -pero yo no conozco la palabra para eso.*

K: Usted puede no conocer la palabra; no obstante, yo puedo estrechar su mano, puedo hacer un gesto.

D: *Eso es verdad. Pero ahora no hay conexión entre el gesto y la palabra.*

K: ¿Es eso lo que usted está tratando de comunicar, Pupul?

P: *Una de nuestras dificultades -en comprender e ir más allá- es que recibimos su palabra, tanto la hablada como la escrita, y ella se vuelve una abstracción a la que nos aproximamos. Luego, por otro lado, está el proceso del conocimiento propio, en el cual la verdad de su palabra puede revelarse; pero normalmente no ocurre así. A mí siempre me parece que al escucharle a usted sin obstáculos, puede producirse un cambio en la naturaleza de mi mente como tal; pero el descubrimiento de la realidad de las palabras que usted emplea, solamente puede revelarse en el proceso del conocimiento propio.*

K: ¿Qué puedo decir a eso?

P: *Señor, creo que ante todo debemos investigar la cuestión del conocimiento propio. No lo hemos hecho desde hace mucho tiempo.*

K: Hagámoslo entonces. Se ha estado hablando del 'conocimiento propio', del 'conocerse uno a sí mismo', desde hace miles de años; lo ha hecho Sócrates y otros antes que él. Ahora bien; ¿qué es el conocimiento propio? ¿Cómo se conoce usted a sí misma? ¿Qué es conocerse uno a sí mismo? ¿Se conoce uno a sí mismo por la observación de la experiencia? ¿Observando un pensamiento y, desde ese pensamiento, observando otro pensamiento que brota -y como somos reacios a abandonar el primer pensamiento, hay entonces un conflicto

entre el primer pensamiento y el segundo? ¿O el conocimiento propio implica renunciar al primer pensamiento y perseguir el segundo y después el tercero que surge, abandonando el segundo y siguiendo al tercero; abandonando el tercero para seguir al cuarto, de modo tal que haya un constante estado de percepción alerta, un permanente darse cuenta del movimiento del pensar? Ahora prosigamos. Me observo a mí mismo y veo que soy celoso. La respuesta instintiva a los celos es la racionalización. En el proceso de racionalización he olvidado o desechado los celos. De modo que estoy preso en la racionalización, en las palabras, en la capacidad de examinar y después reprimir. Veo todo el movimiento como una unidad. Entonces surge el deseo de escapar de ello. Examino ese deseo, ese escape. ¿Es un escape hacia qué?

P: *A veces uno escapa hacia la meditación.*

K: Desde luego, ése es el ardid más fácil -la meditación. Entonces pregunto, ¿qué es la meditación? ¿Un escape de 'lo que es'? ¿Es eso la meditación? Si es un escape, no es meditación. Así pues, vuelvo y examino mis celos: ¿Por qué estoy celoso? Porque me encuentro apegado a alguien, porque pienso que soy importante, etcétera. Todo este proceso es revelación. Entonces llego al punto: ¿Es el examinador, el observador, diferente de lo observado? Obviamente, no lo es. Por lo tanto, la verdadera observación existe sólo cuando no hay un observador.

P: *Usted dijo: "Obviamente, no lo es". Investiguemos eso.*

K: El observador es el pasado; es el pasado, los recuerdos, la experiencia, el conocimiento acumulado en la memoria. El pasado es el observador y yo observo el presente, que son mis celos, mi reacción. Y utilizo la palabra 'celos' para nombrar ese sentimiento porque lo reconozco como algo que ha sucedido en el pasado. Recuerdo los celos a través de la palabra que forma parte del pasado. ¿Puedo, entonces, observar sin la palabra y sin el observador que es el pasado? ¿Es la palabra la que induce ese sentimiento, o el sentimiento existe sin la palabra? Todo esto forma parte del conocimiento propio.

P: *¿Cómo observa uno sin la palabra?*

K: Sin el observador, sin un solo recuerdo. Eso es muy importante.

P: *¿Cómo aborda uno realmente el problema del observador?*

A: *¿Puedo sugerir que en la observación del observador, también está la aprobación o la censura que el observador hace de sí mismo?*

K: Eso es el pasado, el condicionamiento; es todo el movimiento del pasado que está contenido en el observador.

A: *Esa censura es la barrera.*

K: Es lo que Pupul pregunta. Ella dice: ¿Cómo observo al observador? ¿En qué consiste el proceso de observar al observador? Yo oigo a K decir que el observador es el pasado. ¿Es así?

Par: *Al formular una pregunta semejante, se ha creado otro observador.*

K: No, yo no estoy creando nada; solamente observo. La pregunta es: ¿Qué es el observador? -¿quién es el observador? ¿Cómo observo este micrófono? Lo observo a través de una palabra que hemos utilizado para indicar que ése es un micrófono; eso está registrado en el cerebro como un micrófono, como recuerdo; y yo utilizo esa palabra para comunicar el hecho del micrófono. Es bastante simple.

P: *¿Observa uno al observador?*

K: Estoy llegando a eso. ¿Cómo observa uno al observador? Usted no lo hace.

P: *¿Es la incapacidad de observar al observador lo que le da a uno la comprensión de la naturaleza del observador?*

K: No. Usted no observa al observador. Solamente observa 'lo que es' y la interferencia del observador. Y dice que reconoce al observador. ¿Ve la diferencia? Vayamos despacio. Están los celos. Viene el observador y dice: "Yo he estado celoso en el pasado; sé lo que es ese sentimiento". De modo que reconozco eso, y eso es el observador. Al observador por sí solo, usted no puede observarlo. La observación del observador existe solamente en su relación con lo observado. Cuando el observador suspende la observación, entonces hay un darse cuenta, un percibir directamente al observador. Usted no puede observar al observador aislado, al observador por sí solo. Unicamente puede observar al observador en relación con algo. Eso es bastante claro. En el instante del sentimiento no existen ni lo observado ni el observador; sólo existe ese estado. Entonces interviene el observador y dice: "Esos son celos", y procede a interferir con lo que es, lo reprime, lo racionaliza, lo justifica, o escapa de ello. Esos movimientos señalan al observador en su relación con 'lo que es'.

FW: *En el momento en que el observador existe, ¿es posible la observación del observador?*

K: Es lo que estamos diciendo. Soy irascible o violento. En el momento de la violencia nada hay; no existen ni usted -el observador- ni lo observado. Sólo existe ese estado de violencia. Entonces interviene el observador, que es el movimiento del pensamiento. El pensamiento es el pasado -no hay pensamiento nuevo- y ese movimiento interfiere con el presente. Esa interferencia es el observador, y usted estudia al observador únicamente a través de esa interferencia. El observador intenta escapar de lo que es irracional en la violencia, trata de justificarla, etcétera, que son todas las formas tradicionales de abordar el presente. El modo tradicional de hacerlo, es el observador.

P: *Por lo tanto, en cierto sentido el observador se manifiesta sólo en términos de escapar del presente.*

K: Escapes, o racionalizaciones.

D: *O interferencia.*

K: Cualquier forma de interferencia con el presente, es la acción del observador. No acepte esto; examínelo minuciosamente, descubra.

Par: *Si no hay pasado, ¿no hay interferencia?*

K: No, ése no es el punto. ¿Qué es el pasado?

Par: *Los contenidos acumulados y archivados de mi experiencia.*

K: Y eso, ¿qué es? Sus experiencias, sus inclinaciones y motivos, todo eso constituye el movimiento del pasado, que es el conocimiento. El movimiento del pasado sólo puede tener lugar gracias al conocimiento -que es el pasado. Y así, el pasado interfiere con el presente; entra a operar el observador. Si no hay interferencia, no hay observador, sólo existe la observación.

En la observación no existen ni el observador ni la idea de observación. Esto es muy importante que se comprenda: no hay ni observador ni la idea de que no hay un observador, lo cual significa que solamente existe una observación pura sin la palabra, sin los recuerdos y las asociaciones del pasado. Nada hay, sólo observación.

FW: *De ese modo, ¿es posible la observación del observador?*

K: No, yo dije: La observación del observador se da solamente cuando interfiere el pasado. El pasado es el observador. Cuando ese pasado interfiere con el presente, está en acción el observador. Sólo entonces se torna usted consciente de que hay un observador. Ahora bien; cuando uno ve eso, cuando tiene un discernimiento en ello, entonces no hay observador, existe solamente la observación.

¿Puedo, pues, observar la 'no autoridad' per se, y no porque usted me lo haya dicho?

P: *No, yo sólo puedo observar una cosa: el movimiento de la autoridad. Nunca puedo observar la 'no autoridad'.*

K: Por supuesto que no. Pero está la observación de la autoridad; de la 'autoridad' que siempre está en procura de otro para la propia iluminación. El apoyarse en otro, el apegarse a otro, todo eso es una forma de autoridad. Y, ¿hay 'autoridad' operando en mi cerebro, en mi mente, en mi ser? La 'autoridad' puede ser la experiencia, el conocimiento que depende del pasado -una visión y cosas así. ¿Hay una observación del pensamiento moviéndose como 'autoridad'?

P: *¿Qué es lo importante? ¿La observación de cada movimiento de mi mente humana, de mi conciencia, o el intento de descubrir en mi conciencia la verdad, la realidad de lo que usted está diciendo? Es una cosa muy sutil. No sé cómo expresarla...*

S: *¿Puedo plantearla de este modo? Por ejemplo, observo la ofensa.*

K: ¿Observa la ofensa porque K le ha dicho que la observe?

S: *Veo que estoy lastimada. Veo emerger la herida psicológica. La observación de la herida es algo que puedo hacer como parte del conocimiento propio. Pero, ¿dónde estoy creando la autoridad? Cuando Krishnaji dice: "Una vez que usted ve la herida, ésta ha desaparecido", ahí es donde yo creo la autoridad. Luego proyecto cierto estado y me muevo hacia ese estado, porque no quiero estar atrapada en la constante observación de la herida. Pero hay varios otros factores en la conciencia. Veo que, en lugar de observar la herida, escucho de vez en cuando a una persona que dice que la observación de la herida sin que intervenga el observador, es el fin de la herida. Ahí es donde estoy creando la autoridad.*

K: Comprendo. Observo la herida y todas las consecuencias de la herida, el modo que ésta ha surgido y así sucesivamente. Me doy cuenta de todo el proceso de esa herida, y en mi mente oigo que K dice: "Una vez que usted lo ve íntegramente, holísticamente, ella ha desaparecido, usted no será lastimada jamás". El ha dicho eso.

S: *Eso está ahí, en mi conciencia.*

K: ¿Qué es lo que está en su conciencia? ¿La palabra?

S: *Aparte de la palabra, el estado que él comunicó cuando expresó eso, porque cuando él habla parece indicar un 'estado' más allá de la palabra.*

K: Sunanda, mire: Yo estoy lastimado, sé que lo estoy. Al escucharla a usted, veo las consecuencias de todo eso: el retiro, el aislamiento, la violencia, veo todo eso. ¿Lo veo porque usted me lo ha señalado? ¿O lo veo a pesar de que usted me lo haya señalado?

S: *Obviamente, el hecho está ahí, usted ha venido a mi vida y yo le he escuchado.*

K: Entonces surge la pregunta: K dice que, tan pronto ve usted la herida plenamente, holísticamente, ésta ha desaparecido por completo. ¿Dónde está la autoridad ahí?

S: *La autoridad está ahí porque afirma un estado que yo quisiera tener.*

K: Entonces examine ese estado, que es ambición, deseo.

P: *Lo que me gustaría examinar es el uso que usted hace de la palabra 'holístico', y también investigar algo que ha dicho cuando preguntó: "¿Puede retener la herida y permanecer con ella, holísticamente?" ¿Qué implica el retener?*

K: Estoy lastimado. Sé por qué estoy lastimado. Me doy cuenta de la imagen que se siente lastimada y de las consecuencias que esa herida provoca: el escape, la violencia, la estrechez de ideas, el temor, el aislamiento, el apartarse de la gente, la ansiedad y todas esas cosas. ¿Cómo me doy cuenta de ello? ¿Es porque usted me lo ha señalado? ¿O me doy cuenta de ello, lo veo y me estoy moviendo con usted? En esto no hay autoridad. Yo no estoy separado de lo que usted está diciendo. Es ahí donde está el quid.

S: *Hasta un punto, le acompaño en el movimiento.*

K: Me estoy moviendo con usted.

D: *Entonces, su palabra es como un indicador.*

K: No, no.

S: *Mientras me estoy moviendo con usted, existe una relación.*

K: En el momento en que interrumpo esa relación, empiezo a preguntar: ¿Cómo he de hacerlo? Si estoy siguiendo exactamente lo que usted dice -viendo que la imagen está herida, y después el escape, la violencia- entonces me estoy moviendo con usted. Es como una orquesta, una orquesta de palabras, una orquesta del sentimiento, toda la cosa se está moviendo. Mientras me estoy moviendo con usted, no hay contradicción. Entonces, cuando usted dice: "Una vez que ve esto como una totalidad, la cosa se acabó", ¿me estoy moviendo con usted?

S: *Ello no ha sucedido así.*

K: Le diré por qué. Porque usted no ha escuchado.

S: *¿Quiere usted decir que durante veinte años no he escuchado?*

K: Eso no tiene importancia. Un día es suficiente. Usted no ha escuchado. Está atendiendo a la palabra, y se queda con la reacción. No se está moviendo con él.

R: *¿Hay una diferencia entre ese escuchar y la visión holística?*

K: No. Escuche. ¿Puede usted escuchar, en el sentido de no interpretar, no examinar, no comparar?

R: *No esperar...*

K: Nada. Sólo escuchar. Yo estoy escuchando. Es igual que dos ríos moviéndose juntos como un solo río. Pero no escuchamos de ese modo. Usted le ha oído a K decir 'holísticamente' y quiere captar eso. Por consiguiente, ya no escucha más, porque lo que desea es eso.

R: *Por lo tanto, la pregunta acerca de cómo permanecer con algo -lo que fuere- es una pregunta errónea, ¿verdad?*

K: Yo permanezco con ello.

R: *Sí, pero la pregunta en si es un movimiento que nos aparta, que nos impide permanecer con ello.*

K: Por supuesto.

P: *Uno siente la intensidad del dolor, y observa y ve que este dolor no se disipa por ningún movimiento que tienda a alejarnos de él. En un momento de crisis hay una gran intensidad de energía y, para permanecer totalmente con el dolor, la única acción que cabe es negarse a escapar de él. ¿Es eso válido?*

R: ¿No significa ello que uno solamente puede vigilar cada movimiento que lo aparta del dolor, y no preguntarse cómo ha de permanecer con él?

P: *El dolor surge y lo llena a uno completamente. Ese es el modo en que opera cuando es algo muy profundo. ¿Qué acción puede haber para eso? ¿Cuál es la acción que permitirá al dolor florecer sin disiparse?*

K: Si el dolor de veras la llena completamente, si todo su ser está penetrado de esa energía extraordinaria llamada dolor, ahí no hay escape; pero en el momento que usted se aleja en cualquier dirección, está disipando esa energía. ¿Se halla usted completamente llena de esa energía llamada dolor, o hay una parte de usted, en algún lugar de su ser, donde existe una vía de escape?

R: *Pienso que siempre hay una vía de escape, porque existe el temor de que alguna cosa llene la totalidad del propio ser. Creo que el temor está ahí.*

K: Por lo tanto, el dolor no ha llenado por completo su ser.

R: *No, así es.*

K: Ese es un hecho. De modo que usted no persigue el dolor, sino el temor; el temor a lo que podría ocurrir, etc. Entonces investigue eso; olvide el dolor e investigue eso.

D: *Cuando usamos la palabra 'holístico', nos estamos refiriendo a la realidad. La realidad es, en sí misma, lo total.*

K: No, no. Señor, comprendamos el significado de la palabra 'holístico' (*holistic*). Total (*whole*) quiere decir sano (*healthy*), físicamente sano. Ello significa entonces salud, tanto física como mental, y de ahí surge la condición de lo sagrado (*holy*). Todo eso está implícito en la palabra 'holístico' o 'total'.

D: *Esto resulta claro por primera vez.*

K: Cuando usted tiene una muy buena salud, y cuando el cerebro está emocional e intelectualmente sano, sin ninguna desviación, sin movimiento neurótico alguno, ello es algo sagrado. Ese es el acceso a lo holístico. Si hay desviación, una particular idiosincrasia, una creencia, ello no es lo total -por lo tanto, acabe con ello, no hable de lo holístico. Lo holístico ocurre cuando hay cordura, salud.

S: *Aquí es donde aparece el dilema. Usted dice, "persiga el fragmento". Pero a menos que uno vea el fragmento holísticamente...*

K: No se preocupe por lo holístico.

S: *Entonces, ¿cómo observa uno el fragmento? ¿Cuál es el proceso involucrado? ¿Qué es lo que viene primero?*

K: Estoy investigándolo. No sé nada acerca de lo holístico. No sé. Conozco el significado de la palabra, la descripción de la palabra, lo que ella comunica, pero ése no es el hecho. El hecho es que yo soy un fragmento: trabajo, vivo, actúo fragmentado en mí mismo. Nada sé acerca de lo otro.

FW: *Esto nos trae a la pregunta inicial. ¿Qué significado tiene la palabra, aparte de nuestra comunicación presente? Cuando en mi vida cotidiana soy lastimado, ¿tiene algún sentido que recuerde lo que usted dice acerca de que uno nunca debe quedar lastimado?*

K: No, todo lo que sé es que estoy lastimado. Ese es un hecho. Estoy lastimado porque tengo una imagen de mí. ¿He descubierto por mí mismo esa imagen, o K me ha dicho que la imagen está lastimada? Es muy importante que descubra eso. ¿Es que la descripción ha creado la imagen, o sé que la imagen existe?

S: *Uno sabe que la imagen existe.*

K: Muy bien. Si la imagen existe, lo que me concierne es la imagen, no cómo librarme de la imagen, no cómo mirar la imagen holísticamente. De esto no sé nada.

S: *"Mirar la imagen" parece implicar el concepto de lo holístico .*

K: No, nada sé de semejante concepto. Sólo sé que tengo una imagen. No me ocuparé de nada que no sea el fragmento, 'lo que es' -lo holístico no es un hecho para mí.

S: *Eso está muy claro. Pero, ¿cómo mira uno la imagen? ¿Como se queda con la herida totalmente? Aquí es donde se suscita la pregunta.*

P: *Ese es el planteamiento de él.*

K: ¿Cuál?

S y P: *'Totalmente'. Es lo que usted plantea.*

K: Por supuesto. Pero descarte eso.

S: *Entonces no hay problema, porque uno observa ciertos síntomas de la herida. Hay una observación de eso, y eso se termina. Este proceso continúa, no necesito que K me hable de ello. Esto es lo que conozco: observar algo a ese nivel, todo lo que está surgiendo en la conciencia -la observación de ello y su disminución.*

A: *La discusión comenzó con la muy crucial cuestión de la autoridad. El sentido de empezar esta discusión sobre la autoridad radica precisamente en esto, en que convertimos en autoridad lo que usted ha dicho, y entonces eso se constituye en una barrera.*

K: Obviamente.

D: *Aquí se está omitiendo algo.*

K: Mire, señor, de esto resulta una cosa muy interesante. ¿Está usted aprendiendo, o tiene un discernimiento en ello? El aprender implica una autoridad. ¿Está usted aprendiendo y actuando desde ese aprender? Yo aprendo matemática, tecnología, etcétera, y por ese conocimiento llego a ser un ingeniero agrónomo y actúo. O salgo al campo, actúo y aprendo. En ambos casos hay una acumulación de conocimientos y un actuar desde esos conocimientos -el conocimiento se convierte en la autoridad. O usted acumula conocimientos y actúa, o sale, actúa y aprende. Ambos son modos de actuar conforme al conocimiento. Así, el conocimiento llega a ser la autoridad, ya sea la autoridad del doctor, del científico, del arquitecto, o la del gurú que dice "yo sé" -lo cual constituye su autoridad. Ahora viene alguien y dice: "Mire, actuar conforme al conocimiento es una prisión; usted jamás será libre; usted no puede elevarse mediante el conocimiento". Y alguien como K dice: "Mírelo de una manera diferente, mire la acción con discernimiento -no acumular conocimientos y actuar, sino discernimiento y acción. En eso no hay autoridad.

P: *Usted ha empleado la palabra 'discernimiento' (*insight*). ¿Cuál es el real significado de esa palabra?*

K: Tener discernimiento en algo: captar -la cosa instantáneamente, escuchar con gran atención. Vea, ustedes no escuchan, eso es lo que yo señalo. Actúan después de aprender; o sea, que en el aprender hay una acumulación de informaciones, conocimientos, y ustedes actúan conforme a esos conocimientos -con destreza o sin destreza. Eso es el aprender: acumular conocimientos y actuar a partir de ellos. Luego está el aprender desde el actuar, que es lo mismo que lo otro. Los dos son modos de actuar basados en el conocimiento. Y así el conocimiento se vuelve autoridad, y donde hay autoridad tiene que haber represión. Ustedes nunca llegarán a ninguna parte a través de ese proceso que es mecánico. ¿Ven que ambos movimientos son mecánicos? Si lo ven, eso es discernimiento. Por lo tanto, están actuando no desde el conocimiento, sino mediante el ver las implicaciones del conocimiento y la autoridad. La acción es entonces por completo diferente.

¿Dónde estamos, pues? En el conocimiento propio y la palabra de K. Si nos movemos juntos, ello se ha terminado. Es muy sencillo. Háganlo.

P: *La palabra de K y el movimiento que acompaña a esa palabra, ¿son algo esencial? ¿Puede la revelación existir sin la palabra?*

K: Muy bien. K dice: "Sea una luz para sí mismo". Eso no quiere decir que usted se convierta en la autoridad. K dice: "Nadie puede conducirlo hacia ello, y usted no puede invitarlo". K dice: "Usted puede escuchar a K interminablemente por el próximo millón de años, y no lo logrará". Pero él dice: "Sea una luz para sí mismo". Y usted ve eso holísticamente. Conocerse es una de las cosas más difíciles que hay, porque en la observación de nosotros mismos arribamos a una conclusión acerca de lo que estamos viendo; y la observación siguiente tiene lugar a través de esa conclusión. ¿Puede uno observar el hecho de la ira sin ninguna conclusión, sin decir correcto, incorrecto, bueno, malo? ¿Puede uno observar holísticamente? El conocimiento propio no es conocerse uno a sí mismo, sino conocer cada movimiento del pensar. Porque el 'sí mismo' es el pensamiento, la imagen, la imagen de K y la imagen del 'yo'. Por lo tanto, vigile cada movimiento del pensar no abandonando jamás un pensamiento sin haberse dado cuenta de lo que es. Inténtelo. Hágalo y verá qué ocurre. Esto da vigor al cerebro.

S: *¿Diría usted que en un solo pensamiento está la esencia del propio yo?*

K: Sí, diré que sí. Vea, el pensamiento es temor, el pensamiento es placer, el pensamiento es dolor. Y el pensamiento no es amor. El pensamiento no es compasión.

La imagen que el pensamiento ha creado, es el 'yo'. El 'yo' es la imagen. No hay diferencia entre 'mí' y la imagen. 'Yo' soy la imagen. Ahora bien, estoy observando la imagen que soy yo y que dice: "Yo quiero alcanzar el nirvana", lo cual significa que soy codicioso. Eso es todo. En vez de desear dinero, deseo la otra cosa -y eso es codicia. Examino, pues, la codicia. ¿Qué es la codicia? ¿'Lo más'? Eso quiere decir que quiero cambiar lo que es, por algo más, algo mayor. Por lo tanto, ello es codicia. Entonces me pregunto: "¿Por qué estoy haciendo esto?" "¿Por qué quiero más?" ¿Es por tradición, por hábito, es ésa la respuesta mecánica del cerebro? Quiero descubrirlo. Puedo descubrirlo de una sola mirada, o puedo hacerlo paso a paso. Puedo observar con una sola mirada únicamente cuando no tengo un motivo -porque el motivo es el factor de distorsión.

Es sumamente interesante que usted se conozca, porque usted puede ser el universo -no el universo teórico, sino el universo global, total. Quiero conocerme porque veo muy claramente que si no me conozco, cualquier cosa que diga carece de sentido, es corrupta -no sólo verbalmente, *veo* que eso es corrupción. Mi acción es una acción corrupta, y no quiero vivir una vida corrupta. Veo que debo conocerme. Para conocerme, observo; vigilo mi relación con usted, con mi esposa, mi marido. En ese atento observar, me veo reflejado en la relación: necesito a mi esposa porque necesito del sexo, necesito la comodidad que ella me brinda; ella cuida de mis hijos, cocina; yo dependo de ella. Así, en mi relación con ella descubro el principio del placer, el principio del apego, de la comodidad y así sucesivamente. ¿Estoy observando eso sin el pasado, sin ninguna conclusión? ¿Es mi observación exacta? En el momento en que uno dice: "Sé una luz para ti mismo", toda la autoridad ha desaparecido, incluyendo la autoridad del *Gita*, de los gurús, de los ashramas. Esta cuestión, aun por sí sola, es realmente interesante. Si yo soy una luz para mí mismo, ¿cuál es mi relación con lo político, lo económico, lo social? Pero ustedes no formulan estas preguntas. "Soy una luz para mí mismo" -prosigan, desarróllenlo- soy una luz para mí mismo. Veo eso muy claramente. No tengo autoridad, no tengo guía. ¿Cómo actúo, entonces, con respecto a la tiranía, la tiranía del gurú, de los ashramas? Ser luz para uno mismo, significa ser holístico. Toda cosa que no es holística, es corrupción. Un hombre holístico no hará tratos con la corrupción.

EL CESE DEL RECONOCIMIENTO

P: *¿Discutiremos la cuestión de la conciencia y la relación de la conciencia con las células cerebrales? ¿Son ellas de la misma naturaleza, o hay algo que les da identidades separadas?*

K: Es una buena pregunta. Comience usted.

P: *El concepto tradicional de la palabra 'conciencia', incluiría aquello que está 'más allá del horizonte'.*

A: *Absolutamente correcto. El cerebro es sólo una conglomeración de células, una selva de células y, no obstante, cada célula depende de la otra, aunque de hecho toda célula cerebral puede actuar por sí misma. De modo que podemos preguntarnos: ¿Cómo conoce uno la suma total de toda la conciencia, de todas las células? ¿Hay un elemento coordinador? El cerebro, ¿es meramente un resultado? Una pregunta ulterior sería: ¿Qué es fundamental y qué es secundario? ¿Viene primero la conciencia y luego el cerebro, o primero viene el cerebro y después la conciencia?*

K: Si puedo preguntarlo: ¿Qué entiende usted por la palabra 'conciencia'? Empecemos por el principio: ¿Qué es la conciencia? ¿Qué significa 'ser consciente de'? Quiero tener bien en claro que ambos entendemos lo mismo con respecto al significado de esa palabra. Uno es consciente, por ejemplo, del micrófono. Soy consciente de él y después uso la palabra 'micrófono'. De modo que cuando usted es consciente de algo, comienza el nombrar; después viene el agrado o el desagrado. Por lo tanto, 'conciencia' significa darse cuenta, ser consciente de, ser conocedor de la sensación, de la percepción, del contacto.

A: *Yo siento que la conciencia es anterior a la sensación. Es el campo, y cada vez, mediante la sensación, me doy cuenta de una parte de ese campo; en mi entender, la conciencia es mucho más vasta. Yo veo que percibo sólo una parte de una cosa muy amplia. Mi percepción no abarca la totalidad de ese campo. Por lo tanto, no quiero restringir la conciencia a algo que existe en un momento dado. Mi conocimiento puede no ser extenso, pero la conciencia puede ser vista como algo que es mucho más vasto.*

K: ¿Qué relación hay entre esa conciencia y las células cerebrales? Pupul usó la palabra 'conciencia' y preguntó cual es la relación que hay entre el cerebro y la conciencia. Y yo pregunto: ¿Cuál es esa relación?

P: *Cuando K dice que el contenido de la conciencia es la conciencia, ello implicaría que el contenido de las células cerebrales es la conciencia. Si hay un campo que está fuera de las células cerebrales y es también la conciencia, entonces uno tiene que decir que todo eso es la conciencia. Pero entonces no puede afirmar que el contenido de la conciencia es la conciencia.*

K: ¿Está claro eso? Yo he dicho que el contenido de la conciencia es la conciencia.

A: *"El contenido de la conciencia es la conciencia" es una aseveración que no toma en cuenta al percibidor y está desconectada de él. Es una afirmación acerca de la conciencia -no su conciencia, o mi conciencia.*

K. Eso es cierto. Por lo tanto, lo que está fuera del campo de la conciencia, no es el contenido.

P: *En el momento en que usted postula algo fuera de la conciencia, está postulando un estado que puede existir o no.*

A: *¿Es lo conocido una parte de nuestra conciencia, siendo la conciencia el contenido?*

P: *La principal diferencia entre la posición de K y la del Vedanta, es que K emplea la palabra 'conciencia' en un sentido muy especial. Según la posición del Vedanta, la conciencia es aquello que existe antes de que nada exista.*

A: *Básicamente, el origen de la existencia es una inmensa e incomprensible energía que ellos llaman 'Chaitanya'. 'Chaitanya' es la energía, la fuente. Ellos dicen que existe esta fuente de energía, a la que se refieren como 'Chit'. La posición budista no dice nada acerca de esto; rehusa pronunciar una palabra al respecto. Por lo tanto, desde la posición budista no podemos responder a esta pregunta. Los budistas dirán: "No hable de eso; cualquier cosa que se diga al respecto será especulativa, y los procesos especulativos no sirven para la verdadera práctica".*

K: "La ignorancia no tiene un comienzo, pero tiene un final. No investigues el comienzo de la ignorancia, pero descubre cómo terminar con ella".

A: *Hemos dado inmediatamente con algo.*

K: De acuerdo, señor, ése es un buen punto.

A: *Los budistas dicen: "No existe una cosa como la conciencia en general. La ignorancia no tiene comienzo. La ignorancia puede terminar. No investiguemos los comienzas de la ignorancia porque eso sería especulativo, sería una pérdida de tiempo. Pero, ¿qué posibilidad hay de terminar con la ignorancia? Esta ignorancia es la conciencia". La conciencia como ignorancia es una propuesta que nosotros tenemos que investigar.*

Los vedantistas le dirán a usted que la fuente a la que se refieren como la ignorancia es de la naturaleza de Sat Chit y Ananda. Está renovándose constantemente a sí misma, está naciendo constantemente; y todo el proceso de nacimiento, muerte y descomposición, es un movimiento dentro de la ignorancia. En mi sentir, un hombre que no acepta la posición budista, no admitirá de inmediato lo que usted dice: que el comienzo es ignorancia y que ésta es un proceso que se sustenta a sí mismo; que uno no puede rastrear el comienzo de la ignorancia, pero que es posible terminar con ella. Yo he expuesto las dos posiciones, que son posiciones en conflicto.

K: Nosotros simplemente decimos que la ignorancia no tiene un comienzo; uno puede ver eso en sí mismo, verlo dentro de la conciencia, dentro de ese campo.

P: *Si la ignorancia está dentro de ese campo, entonces, ¿existe aparte de las células cerebrales que contienen el recuerdo de ella? La posición científica es: mientras que las células cerebrales y sus operaciones son mensurables la conciencia no es mensurable y, por lo tanto, las unas no son sinónimas de la otra.*

K: Espere un minuto. Lo que usted está diciendo es que las células cerebrales y su movimiento son mensurables, pero que la conciencia no es mensurable.

A: *¿Puedo sugerir algo? Cuando miramos a través del más grande de los telescopios, vemos la extensión del cosmos hasta donde ese instrumento nos lo muestra. Si conseguimos un telescopio aún más grande, lograremos una mayor visión. Aunque medimos el cosmos, esa medida sólo es pertinente en relación con el instrumento, que es un elemento relativo. La conciencia es inmensurable en el sentido de que no existe un instrumento con el cual pueda relacionársela. La conciencia es algo acerca de lo cual no podemos decir si es mensurable o inmensurable. Por lo tanto, la conciencia es algo sobre lo que uno no puede aseverar absolutamente nada.*

K: Eso es cierto. La conciencia no es mensurable. Lo que Pupul pregunta es: Fuera de la conciencia tal como la conocemos, ¿existe un estado que no pertenece a esta conciencia?

P: *¿Hay un estado no divisible, no conocible, no asequible, dentro de las células cerebrales?*

K: ¿Lo ha captado, Achyutji? No conocible, en el sentido de no reconocible; algo totalmente nuevo.

A: *Estoy llegando a eso. Yo digo que la conciencia, tal como la conocemos, es la fuente de todos los recuerdos recientes y de todos los recuerdos que el hombre ha tenido. Las células cerebrales reconocerán todo aquello que surja de la memoria racial; todo lo que está dentro del campo del pasado y que proviene de lo que se ha conocido.*

P: *Los millones de años de lo conocido.*

A: *Aun los más remotos recuerdos del hombre, el cerebro puede rememorarlos.*

K: Espere, manténgalo muy simple. Dijimos que lo conocido es la conciencia -el contenido de la conciencia es lo conocido. Ahora bien; ¿hay algo fuera de esto, algo no conocido, algo totalmente nuevo y que no existe ya dentro de las células cerebrales? Y si está fuera de lo conocido, ¿es ello reconocible? -porque si se le reconoce está todavía dentro del campo de lo conocido. Ello sólo es asequible cuando cesan los procesos del reconocer y el experimentar. Quiero atenerme a esto. Pupul preguntó: ¿Está eso dentro o fuera de lo

conocido? Y si está fuera de lo conocido, ¿se encuentra ya dentro de las células cerebrales? Si está dentro de las células cerebrales, es ya lo conocido porque las células cerebrales no pueden contener algo nuevo. En el momento en que ello está dentro de las células cerebrales, es tradición.

Me gusta calar bien hondo. Fuera del cerebro, ¿hay alguna otra cosa? Eso es todo. Yo digo que la hay. Pero todo proceso de reconocimiento, de experiencia, está siempre dentro del campo de lo conocido, y cualquier movimiento de las células cerebrales alejándose de lo conocido, tratando de investigar lo otro, sigue siendo lo conocido.

M: *¿Cómo sabe usted que hay alguna cosa?*

K: Usted no puede saberlo. Hay un estado en que la mente no reconoce nada. Un estado en el que tanto el reconocimiento como la experiencia -que son el movimiento de lo conocido- llegan totalmente a su fin.

A: *¿De qué modo se diferencia eso, del proceso de reconocer, experimentar?*

P: *¿Es de naturaleza diferente?*

K: Vea, el organismo, las células cerebrales, experimentan un cese. Toda la cosa se derrumba; existe un estado por completo diferente.

P: *Permítame expresárselo de otra manera. Cuando usted dice que llegan a su fin todos los procesos de reconocimiento y, no obstante, hay un estado viviente, ¿subsiste ahí un sentimiento de existir, de ser?*

K: Las palabras 'existir', 'ser', no corresponden aquí.

A: *¿En qué se diferencia eso del sueño profundo?*

K: No sé qué entiende usted por sueño profundo.

A: *Durante el lapso del sueño profundo, los procesos de reconocer y registrar quedan totalmente en suspenso.*

K: Eso es una cosa por completo diferente.

P: *¿Qué les ha ocurrido a los sentidos en el estado que usted menciona?*

K: Permanecen en estado latente.

P: *¿No operan?*

K: En ese estado yo puedo rascarme -usted entiende- vienen las moscas y se posan sobre mí. Esa es la acción de los sentidos, pero esa acción no afecta a aquello.

M: *Está presente el conocimiento de que hay un rascarse, de que ello está sucediendo.*

K: Eso es algo natural. Tenemos que avanzar muy muy despacio con ello. Cualquier movimiento de lo conocido, cualquier movimiento -potencial o no potencial- se halla dentro del campo de lo conocido. Quiero que esté completamente claro que usted y yo estamos entendiendo la misma cosa. O sea: cuando el contenido de la conciencia con sus experiencias, sus requerimientos, sus anhelos de algo nuevo -incluyendo su anhelo de liberarse de lo conocido- cesan completamente, sólo entonces surge la otra cualidad. Lo primero tiene un motivo; lo segundo carece de motivo. La mente no puede dar con ello a través de un motivo. El motivo es lo conocido. ¿Puede, entonces, la mente llegar a un cese que dice: "No es bueno investigar eso, yo sé cómo terminar con ello, la ignorancia es parte del contenido, la ignorancia forma parte de esta exigencia de experimentar más"? Cuando esa mente toca a su fin -un fin no producido por el esfuerzo consciente en el que hay motivo, voluntad, dirección -entonces la otra cosa está ahí.

M: *La cosa está ahí. En la situación en que estamos ahora, ¿conoce usted eso?*

K: Por supuesto. Veo su camisa, obviamente veo el color. Los sentidos están operando. El reconocimiento opera normalmente. Lo otro está ahí. No hay dualidad.

M: *El conocimiento, ¿forma parte de eso?*

K: No. Debo ir muy despacio. Sé lo que usted quiere decir. Deseo llegar a esto de una manera muy simple. Veo el color; los sentidos están operando...

A: *Aun el tratar de descifrar lo que usted está diciendo implica un obstáculo para llegar a ello, porque eso sería inmediatamente una dualidad. Cuando usted dice algo, cualquier movimiento que haya en la mente, está otra vez obstruyendo el acceso a lo que usted comunica.*

K: Achyutji, ¿qué está usted tratando de decir?

A: *Estoy señalando la dificultad que surge en la comunicación. Yo creo que la comunicación acerca de lo otro es imposible. Estoy tratando de comprender el estado de conciencia que tiene la mente del hombre que me habla. ¿Sobre qué base me dice él que existe alguna otra cosa?*

K: La base para ello es la siguiente. Cuando no hay un movimiento del reconocer, de experimentar, cuando no estamos movidos por motivo alguno, entonces tiene lugar la libertad con respecto a lo conocido.

M: *Eso es cognición pura sin reconocimiento.*

K: Usted lo está interpretando de manera diferente. Por lo pronto, este movimiento ha cesado; eso es todo.

M: *El movimiento de reconocer eso. ¿Dónde interviene el factor del tiempo? ¿Existe otro tiempo?*

K: Empecemos de nuevo. El cerebro funciona dentro del campo de lo conocido; en esa función hay reconocimiento. Pero cuando el cerebro, cuando su mente está por completo quieta, usted no ve su mente quieta; no hay un conocimiento de que su mente está quieta. Si usted lo sabe, ella no está quieta, porque entonces hay un observador que dice: "Yo sé". La quietud de que nosotros hablamos no es reconocible, no es experimentable. Entonces viene la entidad que quiere decirle esto mediante la comunicación verbal. En el momento en que él -la entidad- se mueve en la comunicación, la mente quieta no está presente. Sólo mírelo; algo surge de ello. Eso está ahí para el hombre. No digo que siempre esté ahí; está ahí para el hombre que comprende lo conocido. Está ahí y nunca lo deja. Y aunque él lo comunique, siente que ello jamás lo ha abandonado, está ahí.

M: *¿Por qué usa usted la palabra 'comunicar'?*

K: Eso es comunicación.

M: *¿Quién se comunica? Usted me hablaba hace un momento.*

K: ¿Hace un momento? Las células cerebrales han adquirido el conocimiento del idioma. Son las células cerebrales las que se están comunicando.

M: *El cerebro contiene a su propio observador.*

K: El cerebro mismo es el observador y el operador.

M: *¿Cuál es, entonces, la relación entre aquello y esto?*

K: Tentativamente, digo que no existe tal relación. El hecho es éste: las células cerebrales retienen lo conocido, y cuando el cerebro tiene completa estabilidad, cuando está completamente quieto, no hay

enunciación o comunicación verbal -el cerebro se halla completamente silencioso. Entonces, ¿qué relación hay entre el cerebro y aquello?

M: *¿Mediante qué magia, por qué medios construye un puente el estado de la mente silenciosa? ¿Cómo se arregla usted para construir un puente permanente entre el cerebro y aquello, y cómo mantiene ese puente?*

K: Si uno dice, "No lo sé", ¿qué respondería usted?

M: *Que usted ha heredado eso gracias a algún karma, o que alguien se lo ha dado.*

K: Volvamos a empezar. ¿Es por azar que un evento así puede sucedernos, se trata de una excepción? Eso es lo que ahora estamos discutiendo.

Si ello es un milagro, ¿puede tal milagro ocurrirle a usted? No es un milagro, no es algo concedido desde arriba para que uno pueda preguntar: ¿Cómo es que esto sucedió con esta persona y no con otra? ¿De acuerdo?

M: *¿Qué podemos hacer nosotros?*

K: Yo digo que ustedes no pueden hacer nada -¡lo cual no significa no hacer nada!

M: *¿Cuáles son estos dos significados de 'nada'?*

K: Le diré los dos significados de 'nada': El primero se refiere al deseo de experimentar 'aquello', de reconocer 'aquello' y, aun así, no hacer nada con respecto a 'aquello'. El segundo es no hacer nada en el otro sentido; es ver o darse cuenta de lo conocido -no teóricamente sino como un hecho.

M: *Usted dice: "No hagan nada, sólo observen".*

K: Póngalo de ese modo si quiere.

M: *Ello hace descender la iluminación al plano de la acción.*

K: Uno debe llegar a esa cosa muy, muy lentamente. Debe acercarse a ella poco a poco -en el comer, en el hablar-, y a medida que el cuerpo y los sentidos se vuelven muy livianos, los días y las noches se mueven fácilmente. Uno ve que hay un morir a cada instante. ¿He contestado, o muy aproximadamente he contestado la pregunta?

P: *Usted no la ha contestado específicamente.*

K: Para expresar toda la cosa de una manera diferente: Por el momento, llamaremos 'aquello' a la energía infinita, y lo otro a la energía creada por la lucha y el conflicto -la cual es por completo diferente de 'aquello'. Cuando no hay conflicto en absoluto, la energía infinita está siempre renovándose a sí misma. Lo que conocemos es la energía que se agota. ¿Qué relación hay entre la energía que se agota y 'aquello'? No hay ninguna.

¿HASTA QUE PROFUNDIDAD PUEDE UNO VIAJAR?

P: *Señor, ¿hasta qué profundidad puede uno viajar?*

K: ¿Podemos plantear la pregunta de otra manera' Siendo muy superficial la mayor parte de nuestras vidas ¿es posible vivir a una gran profundidad y también funcionar superficialmente? ¿Puede la mente residir o vivir a una gran profundidad? No estoy seguro de que todos nos estemos preguntando la misma cosa. Llevamos vidas superficiales, y la mayoría está satisfecha con eso.

P. *Nosotros no estamos satisfechos. Pero no sabemos como llegar a lo profundo.*

K: La mayor parte de nosotros tolera eso. Ahora bien ¿cómo ha de penetrar la mente a una gran profundidad? ¿Estamos considerando la profundidad en términos de medida? Profundidad implica medida. Quiero poner en claro que no estamos usando la palabra en el sentido de la medida o el tiempo, sino en el sentido de lo insondable. Estas palabras tienen una significación temporal, pero nosotros eliminaremos toda significación de tiempo y medida. Nos preguntamos si la mente, que por lo general vive en la superficie, puede penetrar a una gran profundidad. Esa es la pregunta. Yo digo que la mente necesita una intensificación de energía, un impulso vigoroso, y pregunto cómo ha de generarse esta energía.

P: *Yo no conozco otra dimensión. Mi mente necesita una energía intensificada que la atraviese. ¿Cómo ha de desarrollarse esta energía? ¿O es una pregunta errónea?*

K: Olvidémonos de la palabra 'energía' por el momento. Yo llevo una vida muy superficial y veo, intelectual o verbalmente, la belleza de la vida, de una mente que ha penetrado dentro de sí misma a una profundidad muy, muy grande. Entonces me digo: "Veo la belleza de ello, su cualidad; ¿cómo puede esto realizarse?" Atengámonos a esto, en vez de introducir la energía y todas esas cosas. ¿Cómo puede realizarse esto? ¿Puede el pensamiento penetrar en ello? ¿Puede el pensamiento volverse insondable?

Por favor, señor, presten atención a esto. Vivo una vida superficial y quiero vivir una clase diferente de vida, a una gran profundidad. Entiendo la profundidad no con el significado de la medida o el tiempo para descender a lo profundo, sino la profundidad como lo insondable -aquello en lo que no podemos penetrar. Yo necesito encontrar eso y vivir con ello. Entonces, díganme qué debo hacer; yo no lo sé. Pregunto si el pensamiento -que es tiempo, que es el pasado- si el pensamiento puede penetrar en esta profundidad.

Sólo escuchen lo que estoy diciendo. Veo muy claramente que cualquier profundidad mensurable sigue estando dentro de una medida pequeña. Veo que un descenso a lo profundo, si involucra al tiempo, puede tomar años. Por lo tanto, veo intelectualmente, analizándolo con lógica, que la profundidad significa una cualidad intemporal, inmensurable, un infinito donde jamás se alcanza el fondo. Ello no es un concepto. Para mí no se trata de algo verbal; sólo lo he verbalizado para ustedes. Por tanto, para ustedes ello se vuelve un concepto.

M: *El interrogante que usted plantea, ¿me lo formula a mi, o yo he de formulármelo a mí mismo?*

K: Me lo formulo a mí mismo y, por consiguiente, le estoy pidiendo que se lo formule usted. Veo que mi vida es una vida superficial. Eso es obvio. Entonces me digo: Siendo el pensamiento el único instrumento de que dispongo, ¿puede el pensamiento penetrar en esta profundidad?

I: *En tal caso, no podemos utilizar el instrumento.*

R: *¿Cómo da uno con esta profundidad sin utilizar el instrumento?*

K: Yo vivo una vida muy, muy superficial, y quiero descubrir por mí mismo si existe alguna profundidad que no sea mensurable; veo que el pensamiento no puede alcanzarla porque el pensamiento es medida, el pensamiento es tiempo, es la respuesta del pasado; por lo tanto, el pensamiento no puede llegar a esa profundidad. Entonces, ¿qué es lo que producirá esto? Si el pensamiento no puede alcanzarla y es el único instrumento que el hombre tiene, entonces, ¿qué hemos de hacer? En su movimiento, en su función, el pensamiento ha creado este mundo superficial en que vivo, al que pertenezco. Eso es obvio. ¿Es posible, pues, para la mente alcanzar, sin la utilización del pensamiento, algo que es de una profundidad insondable? No alcanzarlo solamente por algunos momentos mientras duermo o cuando camino solo, sino vivir ahí. Mi mente dice que la profundidad debe ser descubierta para que la mente pueda ser de esa misma cualidad -yo debo darme cuenta de esa extraña e insondable profundidad de algo que es innominado.

P: *¿En qué ahonda uno, en qué penetra?*

K: Yo no usaría esas palabras.

P: *No, señor. El pensamiento es el instrumento de la medida. Tiene que haber libertad con respecto a la maquinaria que produce la medida.*

K: No, no. Sea simple en relación con esto.

P: *¿Puede usted ahondar en lo que es el pensamiento?*

K: Hemos estado en eso. El pensamiento es tiempo, es medida, el pensamiento es la respuesta de la memoria, es el conocimiento, la experiencia, el pasado; por lo tanto, el pasado es tiempo. El pensamiento debe funcionar siempre superficialmente. Esto es simple.

P: *Lo que usted acaba de decir, termina en una gran abstracción.*

K: No.

P: *Lo hace, señor.*

K: No es una abstracción. Es una realidad. Pero, ¿qué es el pensamiento?

P: *Usted dijo que el pensamiento es tiempo. Usted ha abstraído eso del pensamiento.*

K: El pensamiento no puede penetrar en aquello. Es todo. Déjelo ahí.

P: *Siendo ése el instrumento que mide, ¿puede usted entonces penetrar en este instrumento?*

K: No, lo que me interesa es la profundidad, no la maquinaria de la medida. La maquinaria de la medida es bastante obvia, no tengo que ahondar en todo eso.

P: *Si usted dice eso, entonces yo pregunto: ¿Dentro de qué dimensión penetra uno? Si uno no tiene aquella profundidad, y el pensamiento es el único instrumento que conocemos, ¿en qué dimensión penetra uno sin el pensamiento?*

K: No es un asunto de penetración.

P: *Entonces, ¿qué es?*

I: *Seguimos estando atados por la disponible maquinaria de construcción que tenemos, la cual no está en condiciones de revelar ese estado insondable dentro del que queremos vivir, porque el lenguaje es muy delicado. Y ese instrumento es demasiado endeble. Nosotros debemos usar el lenguaje para tratar con esa dimensión, y debemos emplear la herramienta para comunicarnos.*

P: *¿Cuál es la herramienta? El lenguaje es demasiado endeble. Yo no puedo hablarle acerca del 'cómo' cuando me encuentro en ese estado.*

K: ¿Estamos interesados en la comunicación verbal, o nos interesa llegar a esa profundidad?

I: *Yo sé que a veces la alcanzo. ¿Cómo puedo hablarle de ese estado?*

P: *Usted dijo que no utiliza el instrumento existente del que dispone, que es el pensamiento.*

R: *Pero yo creo que Krishnaji ha señalado la diferencia; ésta no es una cuestión de sentir ocasionalmente aquello, sino de cómo estar en ello, cómo vivir en ello.*

K: A medida que uno come, viene el apetito. Llevando una vida superficial, como lo hacen los seres humanos, yo me digo que me gustaría encontrar esa profundidad donde existe una gran amplitud y belleza, algo inmenso. Entonces, ¿qué he de hacer? ¿Cuál es la otra operación, o el otro movimiento que debe tener lugar cuando el pensamiento no está funcionando? ¿Puede la mente permanecer sin medir?

P: *Entonces la pregunta es: ¿Puede ese estado surgir donde no existe la medida?*

K: Eso es todo. Durante toda su vida usted ha conocido la medida. Ahora le pregunto: ¿Puede la mente estarse sin medir?

P: *Si yo le preguntara 'cómo', usted diría 'no'. Lo único que queda entonces, es observar a la mente mientras está midiendo, porque no hay otro modo.*

K: ¿Lo ha hecho usted? ¿Ha observado, la mente ha observado su movimiento y su medida?

P: *Sí.*

K: Comparando, midiendo y terminando con ello. Entonces, ¿qué?

P: *Entonces hay quietud, silencio.*

K: Usted dice que el movimiento de medir ha terminado. ¿Es cierto eso? ¿Puede usted decir realmente, honestamente, que ha cesado el movimiento de la medida?

P: *En este momento ha cesado.*

K: Eso no es suficiente. Suficiente significa que el movimiento de medir ha cesado a lo largo de toda mi vida.

P: *¿Cómo puedo saber eso?*

K: Voy a investigarlo. Quiero descubrir si mi mente, que ha sido condicionada en el movimiento de la medida -medida equivale a comparación, imitación, conformidad, un ideal, una resistencia que la defiende de la no medida- quiero averiguar si mi mente puede decir: "Ahora he comprendido todo ese movimiento y veo dónde tiene su legítimo lugar y dónde no tiene cabida en absoluto".

P: *¿Cómo es eso comprendido por la mente en que no hay pensamiento?*

K: Ella percibe. Se lo mostraré. Por el momento, el pensamiento ha analizado eso, lo ha examinado, ha inquirido en ello, se ha esforzado investigándolo, y dice que ha visto todo el movimiento de la medida, y que la percepción misma de ese movimiento es el cese del movimiento. La propia percepción de ello, o sea el verlo, es la acción y el cese. Ver que este movimiento es tiempo, medida, ver el mapa completo de ello, su naturaleza, su estructura, ese mismo ver, esa percepción misma actúa terminando con ello. Por lo tanto, el ver, es el terminar. En todo eso no hay involucrado esfuerzo alguno. Usted dice: "He visto esto". ¿Lo ha visto?

ACCIÓN EN LA ATENCIÓN

K: Me pregunto qué es lo que entendemos por acción.

M: *La acción invariablemente significa cambio.*

K: Quiero averiguar el significado de las palabras 'actuar', 'hacer', 'habiendo hecho' o 'haré', tanto en lo concerniente al pasado como al futuro. El actuar está siempre en el presente activo, no como una acción pasada o futura, sino como una acción que tiene lugar ahora.

P: *¿Puede haber acción ahora?*

K: Quiero descubrir, Pupul, si existe una acción que sea ininterrumpida y que, por lo tanto, implique un movimiento sin causalidad. Estoy explorando, muévase junto conmigo.

P: *¿Qué entiende usted por acción?*

K: La acción, ¿debe siempre tener una causa, un motivo, una dirección?

P: *¿No es ése un problema de la mente? Acción es 'hacer', está relacionado con algo. ¿Cuál es el movimiento de la acción?*

K: El pasado, el presente y el futuro. Eso es lo que conocemos. ¿Qué entendemos por acción? ¿Hacer, el hacer físico, el ir de aquí hacia allá, el resolver intelectual o emocionalmente un problema? Así, para nosotros la acción significa 'operar sobre', 'operar a través' u 'operar desde' algo. Sólo estoy explorando. ¿Existe una acción que no produzca conflicto -externo o interno? ¿Hay una acción que sea total, no fragmentada? ¿Una acción que sea un movimiento no relacionado con el ambiente, no relacionado conmigo o con la comunidad? ¿Existe una acción que sea un movimiento fuera del tiempo? Tal como lo veo, todo eso es acción. Pero para nosotros la acción está relacionada con otro; está relacionada con la comunidad en que vivimos. Nuestra acción nos es impuesta por las condiciones económicas, climáticas, personales o ambientales. Está basada en creencias, ideales, etc. Esa es la acción que conocemos. Ahora bien; yo quiero descubrir si hay una acción que no sea el resultado de las presiones ambientales.

M: *La acción no es un movimiento separado. Estar aquí o ser, es actuar.*

K: Quiero ver qué es acción. Usted no me está ayudando. ¿Qué es la acción, el moverse de aquí para allá, el arrebatar a un niño de la calle cuando se acerca un automóvil? ¿Es pensar acerca de algo y luego actuar?

M: *Es la motivación lo que importa.*

K: La motivación forma parte de la acción. Yo quiero algo y lo consigo. Usted no me agrada y actúo, o usted me agrada y actúo. Conocemos eso. Estamos tratando de descubrir qué es la acción.

P: *Si eso es obvio, entonces, ¿cuál es el hecho que impulsa ese movimiento?*

K: Pupulji, yo creo que tenemos que eliminar la causalidad en la acción. ¿Es eso posible?

P: *Hemos comenzado algo que es un movimiento en una dirección. En la atención también hay un movimiento. Uno no se echa a dormir con ello. Yo le estoy hablando ahora, o Maurice le está hablando, y le escuchamos a usted y no existe otro movimiento dentro de nosotros. La pregunta es: En este estado que nada contiene excepto el verle a usted, ¿qué es lo que nos motiva, lo que nos mueve?*

K: Yo quiero averiguar algo que es mucho más profundo. ¿Cuál es la acción que se activa a sí misma, una acción que es un movimiento infinito con una infinita energía? ¿Aclaro algo con esto? Considero que ésa es la acción. Estoy tentando el camino hacia algo. Yo siento que todas nuestras acciones se hallan fragmentadas; todas son destructivas, engendran división y de esa división surge el conflicto. Nuestras acciones están siempre dentro del campo de lo conocido y, por lo tanto, están atadas al tiempo; en consecuencia, no son libres. Es así. Ahora quiero descubrir si existe alguna otra acción. Nosotros conocemos la acción dentro del campo de lo conocido. Conocemos la acción tecnológica, la acción del pensamiento, la acción de la conducta. ¿Existe alguna otra acción?

P: *Esta corriente, la 'otra acción', ¿cómo hace contacto o se relaciona con las células cerebrales? Si no está relacionada con las células cerebrales y la conciencia, entonces sería un sinónimo de Dios.*

K: Estoy preguntando qué es la acción. Conocemos muy bien la acción que se halla dentro del campo de la conciencia. Toda esa acción está en el campo de lo conocido. Yo siento que una acción semejante debe conducir a diversas formas de frustración, dolor, desintegración. Ahora vayamos despacio. Yo me pregunto: ¿Existe alguna otra acción que no pertenezca a esta conciencia con su frustración, sus fracasos, dolores, desdichas y confusión? ¿Hay alguna acción que no sea del tiempo? ¿Es ésa una pregunta legítima? Uno ha actuado siempre dentro del campo de lo conocido. Y yo quiero descubrir si existe una acción que no contenga en sí rozamiento, fricción. Eso es todo. Yo sé que toda acción engendra alguna clase de rozamiento. Y quiero encontrar una acción que sea no contradictoria, que no produzca conflicto.

A: *Usted no estaría aquí si no hubiera un motivo.*

K: Esto no implica que esa acción sigue un patrón establecido. Seguir un patrón conduce a una completa destrucción del cerebro. Una acción así es una repetición mecánica. Yo quiero descubrir una acción que no sea repetitiva, que no engendre conflicto, que no sea imitativa, conformista y, por lo tanto, corrupta.

M: *Vivir significa actuar sobre el medio.*

K: Por consiguiente, yo no dependo del medio. Quiero vivir una vida sin conflicto, lo cual significa que la vida es acción. Y veo que en la vida siempre hay conflicto. Y yo quiero encontrar un modo de vivir que sea una acción en la que no haya conflicto. Conflicto significa imitar, conformarse a un patrón y seguirlo con el fin de no tener conflicto, lo cual constituye una manera mecánica de vivir. ¿Podemos encontrar un modo de vivir en el que no haya ni un vestigio de imitación, conformidad, represión? Primero que nada, no es una cuestión de 'encontrar', eliminemos la palabra 'encontrar'. Es un vivir ahora, hoy, de un modo en el que no haya conflicto alguno.

M: *Una acción así, ¿puede ser desastrosa?*

K: No será desastrosa. Mi inteligencia, mirando todas las acciones que tienen lugar en el campo de lo conocido, observándolas, prestándoles atención, mi inteligencia formula esta pregunta. Ahora está operando la inteligencia.

A: *Mi inteligencia me dice que yo no puedo causar daño a otro sin causarme mucho más daño a mí mismo. En el mundo, no existe eso de hacer mal a otro sin que uno se haga un mayor daño a sí mismo.*

K: La palabra 'inteligencia' significa no sólo tener una mente muy alerta, sino leer entre líneas. Yo leo entre las líneas de la actividad de lo conocido. Habiendo leído eso, mi inteligencia dice que en el campo de lo conocido, la acción será siempre contradictoria.

P: *Parece que aquí estamos totalmente bloqueados. Usted pregunta algo y no hay modo de averiguarlo, no hay cómo hablar de ello.*

K: Dije que voy a investigarlo.

M: *Cuando la inteligencia va en busca de algo, ¿qué ocurre?*

P: *¿Cuál es la diferencia que hay entre las palabras 'investigar' y 'buscar'?*

K: Hay una gran diferencia. Investigar significa 'seguir la pista'. Buscar significa 'ir en busca de algo con el fin de encontrarlo'.

P: *¿Cómo investigará usted esto?*

M: En la ciencia, investigación significa el descubrimiento de lo desconocido.

K: Empleo la palabra 'investigar' no con el significado que le da la ciencia o el que yo pueda darle. De acuerdo con el diccionario, la raíz de la palabra 'investigación', significa 'seguir la pista'. Veo que cualquier acción que tenga tras de sí un motivo, debe inevitablemente producir desviación, contradicción. Eso lo veo no como una idea, sino como un hecho. Entonces me digo: ¿Hay en mi mente alguna contradicción cuando estoy investigando eso? Quiero ver qué sucede. Veo, al prestar atención, que una acción basada en una creencia, es contradictoria. Por lo tanto, me pregunto: ¿Hay una creencia en mi vivir, en mi actuar y, por consiguiente, estos son contradictorios? Si la hay, voy tras de esa creencia y la extirpo completamente.

P: *¿Quién es el que va tras de ello?*

K: En esa atención no hay *quién* vaya detrás de la creencia, no hay *quién* la extirpe. A causa de esa atención, de esa observación, la creencia termina en *mí* -no en usted. Toca a su fin. En esa atención, veo que cualquier clase de conformidad a un patrón, engendra temor, represión, obediencia. Por lo tanto, en esa misma atención, extirpo eso en mí, y cualquier acción basada en la recompensa o el castigo queda eliminada, se terminó. Entonces, ¿qué ha ocurrido? Veo que en la relación, cualquier acción basada en una imagen, divide a la gente. Prestando atención plena a lo conocido, todos los factores de lo conocido -su estructura y naturaleza- tocan a su fin. Y entonces la atención se vuelve muy importante. La atención dice: "¿Existe alguna acción que no tenga ninguna de estas cosas?"

M: *¿Diría usted que la acción en sí misma no tiene ninguna de estas cosas?*

A: *¿Diría usted que esa atención misma es la acción?*

K: Así es. Por lo tanto, la atención es percepción en la acción y, por consiguiente, en eso no hay conflicto. Es una energía infinita. La acción de una creencia es desperdicio de energía. La acción de la atención está produciendo su propia energía, y ésta es infinita. El cerebro ha funcionado siempre en el campo del conflicto, de la creencia, la imitación, la conformidad, la obediencia, la represión; siempre ha funcionado de ese modo, y cuando el cerebro empieza a entender eso, entonces comienza a operar la atención. Las células cerebrales se tornan alertas por sí mismas.

M: *De lo que he comprendido ahora, usted parece decir que la atención clama por energía, y que entonces la energía dirige la atención.*

K: La atención es acción. También dijimos que la conciencia es su contenido.

P: *En un estado de atención, ¿las propias células cerebrales experimentan un cambio?*

M: *Biológicamente, cada célula es individual, capaz de recargar energía y, por tanto, de funcionar. Cada célula también funciona porque el conocimiento está incorporado a las células.*

K: Pienso que sí. Me gustaría empezar desde un punto de vista diferente. Las células cerebrales han pasado por el despilfarro de energía que es el conflicto, la imitación y todo lo demás. Están acostumbradas a eso. Y ahora, las células cerebrales han detenido eso. Están fuera de ese campo y el cerebro ya no es el residuo de todo ello. Puede funcionar tecnológicamente, etcétera, pero el cerebro que ve que la vida es acción, que está libre de conflicto, ese cerebro se halla en un estado de atención. Cuando hay atención completa muy en lo interno, atención no impuesta, no inducida, entonces toda la estructura está activa -no en el sentido habitual sino en un sentido diferente. Considero que hay una transformación física, y que ello implica una orientación hacia la muerte, y que la muerte es eso. Por lo tanto, existe una acción que es no repetitiva; de modo que la libertad con respecto a lo conocido, es la atención cuyas raíces están en lo desconocido.

P: *La libertad con respecto a lo conocido, también está dentro de las células cerebrales. Las células cerebrales son lo conocido, pero la libertad con respecto a lo conocido también se halla dentro de las células cerebrales.*

K: Por lo tanto, está teniendo lugar una definida transformación.

M: El cerebro se encuentra libre de engramas; ésa es una transformación física.

K: Lógicamente esto es así, en el sentido de que mientras la mente está funcionando dentro del campo de lo conocido, funciona en un surco, y las células cerebrales han estado funcionando en surcos. Ahora, cuando los surcos han dejado de existir, actúa el cerebro total, no en surcos sino en libertad -libertad que es atención.

EL SILENCIO Y EL DESORDEN

P: *¿Podemos discutir sobre lo que es el silencio? ¿Tiene el silencio muchas facetas o formas? ¿Cómo se lo alcanza? ¿Implica solamente la ausencia de pensamiento? ¿O el silencio que surge a través de diversas experiencias y situaciones, es diferente en naturaleza, dimensión y dirección?*

K: ¿Por dónde empezamos? ¿Pregunta usted si abordamos correctamente la cuestión del silencio y, de ser así, qué es el silencio? ¿Y si existen diferentes variedades de silencio, lo cual implica diferentes métodos para llegar al silencio? ¿Cuál es la naturaleza del silencio? ¿Lo investigaremos en ese orden? Primero, si el modo de abordar el silencio es correcto, y qué entendemos por 'correcto'.

P: *¿Hay sólo un modo de abordarlo? Si todos los silencios son de la misma naturaleza, entonces pueden haber muchos accesos al silencio.*

K: Yo sólo pregunto: ¿Qué entendemos por el acceso correcto?

P: *El único frente a los muchos.*

K: Por lo tanto, ¿qué es el único? ¿Cuál es la vía de acceso verdadera, natural, razonable, lógica y que está más allá de la lógica? ¿Es ésa la pregunta?

P: *Yo no lo plantearía de ese modo. Diría que el silencio existe cuando no opera la conciencia, cuando no opera el pensamiento. El silencio se define generalmente como ausencia de pensamiento.*

K: Yo puedo quedar con la mente en blanco, sin ningún pensamiento; sólo repito algo y la mente queda en blanco. ¿Es eso el silencio?

S: *¿Cómo sabe uno qué silencio es el verdadero?*

K: Empecemos por preguntar: ¿Existe un acceso correcto al silencio? Y, ¿cuál es ese acceso correcto? ¿Hay muchas variedades de silencio? ¿Es el silencio la ausencia de pensamientos? En eso hay involucradas muchas cosas, como ser: Yo puedo quedar de pronto con la mente en blanco; estoy pensando y simplemente me detengo y miro alguna cosa, y entonces quedo en blanco -soñando despierto. Me gustaría abordar esta cuestión preguntando: ¿Existe un acceso verdadero al silencio? Usted empezó con esa pregunta. Considero que primero debemos encarar eso, y examinar las otras cosas después.

S: *Usted parece poner énfasis en el verdadero acceso al silencio, antes que en su verdadera naturaleza.*

K: Así es, porque hay personas que han practicado el silencio mediante el control del pensamiento, hipnotizándose a sí mismas con el silencio, controlando el parloteo de sus mentes hasta tal extremo, que la mente se vuelve absolutamente torpe, estúpida y muda. Por tanto, quiero que comencemos por investigar desde el punto que se relaciona con el acceso correcto; de lo contrario, nos iremos por las ramas. ¿Existe un modo de abordar el silencio, que sea natural, sano, lógico, objetivo, equilibrado? ¿Podemos proceder desde ahí? ¿Qué necesidad hay de silencio?

P: *La necesidad de silencio es fácil de entender. Aun en el vivir común de todos los días, cuando una mente que no cesa de parlotear, de irritarse, se toma un descanso, hay una sensación refrescante. Aparte de cualquier otra cosa, la mente se reanima; de modo que el silencio en si es importante.*

B: *Y también, incluso en el sentido corriente no hay una visión del color, no hay una visión de las cosas a menos que exista cierta cualidad de silencio.*

S: *Luego está toda la tradición que sostiene que el silencio es importante, necesario; y para asegurarlo existen los diversos sistemas de pranayama, control de la respiración, etc. Hay, pues, muchos estados de silencio, y uno no puede distinguir entre un estado sano y otro que no lo es.*

K: Suponiendo que ustedes no supieran nada acerca de lo que otras personas han dicho con respecto al silencio y al por qué debe uno estar silencioso, ¿formularían la pregunta?

P: *Aun considerándolo en el nivel de un tranquilizante formularíamos la pregunta.*

K: Entonces usted pregunta con el fin de tranquilizar la mente.

P: *Sí*.

K: Porque la mente no cesa de parlotear, y eso es fatigoso y agotador. ¿Pregunta usted, entonces, si existe un modo de tranquilizar la mente sin drogas? Nosotros conocemos el modo de tranquilizar la mente con drogas, pero, ¿hay otra manera natural, sana, cuerda, lógica de producir tranquilidad en la mente? ¿Cómo abordaría usted esto? Estando fastidiado, agotado por el parloteo de la mente, me pregunto: " ¿Puedo, sin el uso de drogas, aquietar la mente?"

S: *Hay muchas maneras de hacerlo.*

K: Yo no conozco ninguna. Todos ustedes dicen que hay muchas maneras. Yo digo: ¿Cómo puede la mente hacer esto sin esfuerzo alguno? Porque el esfuerzo implica perturbación de la mente; no produce tranquilidad, produce agotamiento. Y el agotamiento no es tranquilidad. El conflicto no producirá tranquilidad, sino agotamiento, y eso puede ser interpretado como silencio por quienes están completamente cansados al terminar el día. Yo puedo ir a mi cuarto de meditación y estarme quieto ahí. Pero, ¿es posible producir tranquilidad en la mente, sin conflicto, sin distorsión, sin disciplinas -que son todos procesos agotadores?

S: *Cuando uno practica pranayama, no existe conflicto alguno, no hay agotamiento sino silencio. ¿Cuál es la naturaleza de ese silencio?*

K: Ahí está usted respirando, introduciendo más oxígeno en su sistema, y el oxígeno naturalmente le ayuda a estar relajado.

S: *Ese también es un estado de silencio.*

K: Discutiremos los estados de silencio más tarde quiero descubrir si la mente puede llegar a estar tranquila sin ninguna clase de esfuerzo, respiración, imposición' dirección o control.

Par: *La mente pregunta si es posible tener tranquilidad sin conflicto sólo porque se halla agotada, perturbada.*

K: Yo pregunté: ¿Puede haber silencio sin conflicto, sin dirección, sin imposición de ninguna clase? Puedo tomar una droga, un tranquilizante, y hacer que la mente esté muy quieta. Eso está al mismo nivel que el pranayama. Controlo la mente y puede producirse el silencio. Es lo mismo que con la respiración y con las drogas.

Quiero empezar desde un punto en que la mente está agitada, parloteando, agotándose por la incesante fricción del pensamiento, y preguntar si es posible que ella esté realmente quieta sin recurrir a ningún medio artificial. Para mí, esa es una cuestión primordial. Si yo investigara esto, lo abordaría de ese modo. Descartaría los controles artificiales: drogas, vigilancia de la respiración, de la luz, mantras, bhajans; son todos recursos artificiales e inducen a una clase particular de silencio.

S: *¿Son medios externos, motivados?*

K: Es todo parte de ello. Yo consideraría todos esos medios como imposiciones artificiales con el fin de inducir al silencio. ¿Qué ocurre cuando usted mira una montaña? La grandeza, la belleza, la magnificencia de las montañas lo absorbe y lo torna silencioso. Pero esto sigue siendo algo artificial. Yo consideraría artificial cualquier forma de inducción destinada a producir el silencio.

S: *Mirar una montaña es una experiencia no dualística. Entonces, ¿cómo puede usted decir que eso no es todavía el silencio?*

K: Yo no lo llamaría silencio, porque la cosa es tan grande que de momento el impacto de esa grandiosidad lo deja a uno fuera de combate.

S: *La ausencia del 'yo' no está en el nivel consciente, pero está ahí.*

K: Usted ve una pintura espléndida, una maravillosa puesta de sol, una enorme cadena de montañas, y es como un niño absorto en un juguete; esa grandiosidad deja por el momento fuera de combate al 'yo', y la mente se torna silenciosa. Usted puede experimentar con ello.

S: *Pero usted dice que eso no es el silencio.*

K: Yo no llamaría silencio a eso, porque la montaña, la belleza de algo se sobreponen por el momento; el 'yo' es puesto de lado. Y ese instante desaparece y uno regresa a su parloteo. Al menos quiero ser claro en esto; cualquier acto artificial con un motivo, con una dirección, supone para K una distorsión que no habrá de producir la profundidad del silencio. En esto se hallan incluidas las prácticas, la disciplina, el control, la identificación con lo más grande como medios para que uno pueda aquietarse, y así sucesivamente. Entonces me pregunto: ¿Qué necesidad hay de silencio? Si no hubiera un motivo, ¿formularía yo esa pregunta?

Par: *¿Está usted describiendo su mente?*

K: No, señor, no estoy describiendo mi mente. Yo dije que cualquier inducción, de cualquier clase -obvia o sutil- no produciría la profundidad del gran silencio. Yo consideraría eso superficial. Puedo estar equivocado, estamos investigando.

Par: *El estado de su mente, es ya el de una mente silenciosa.*

K: Quizá, no lo sé. ¿Cuál es, entonces, el acceso natural, sano, a la tranquilidad?

R: *Pero un acceso a algo implica una motivación.*

K: Yo no usaría esa palabra. ¿Cuál es el estado de tranquilidad natural? ¿Cómo da uno naturalmente con él? Si yo quiero escuchar lo que usted está diciendo, mi mente debe hallarse quieta -ésa es una cosa natural. Si yo quiero ver claramente algo, la mente no debe estar parloteando.

P: *Todo el equilibrio, toda la armonía se encuentran en ese estado.*

K Yo diría que el fundamento para la profundidad del silencio, es el equilibrio, la armonía entre la mente, el cuerpo y el corazón -una gran armonía- y el descartar todos los métodos artificiales, incluyendo el control. Diría que la verdadera base es la armonía.

P: *Usted ha usado otra palabra: 'Armonía'. ¿Cómo resuelve ésta el problema? La única cosa que conozco es el conflicto. No conozco el silencio.*

K: Por lo tanto, no hable del silencio. Trate con el conflicto, no con el silencio. Si hay falta de armonía entre la mente, el cuerpo, el corazón, etc., véaselas con eso, no con el silencio. Si usted aborda el silencio en un estado inarmónico, entonces lo que hace es artificial. Así lo veo.

P: *Una mente agitada busca naturalmente un estado de no agitación.*

K: Ocúpese de la mente agitada, no del silencio. Trate con 'lo que es' y no con lo que podría ser.

R: *¿Usted pregunta si la mente agitada puede habérselas con su propia agitación?*

K: Esa es una cuestión diferente.

B: *Ella dice que es natural que la mente agitada formule la pregunta.*

K: Sí, por lo tanto interésese no en el silencio, sino en por qué la mente está agitada.

P: *La mente busca el estado opuesto.*

K: Entonces se halla en conflicto. El concepto tiene sus raíces en su propio opuesto.

R: *El concepto mismo es parte de la agitación.*

K: Yo diría que la armonía completa es el fundamento para la pureza del silencio.

S: *¿Cómo llega uno a conocer esta completa armonía?*

K: Examinemos eso. Más tarde llegaremos al problema de las variedades de silencio. Entonces, ¿qué es la armonía?

P: *La armonía, ¿surge cuando cesa el conflicto?*

K: Quiero averiguar qué es la armonía entre mente, cuerpo y corazón, un total sentido de hallarse íntegramente sin fragmentación, sin el crecimiento excesivo del intelecto, pero con el intelecto operando claramente, de manera objetiva, sensata; el corazón que no opera con sentimentalismo, emocionalismo, arrebatos de histeria, sino con una cualidad de afecto, solicitud, amor, compasión, vitalidad; y el cuerpo con su propia inteligencia no interferida por el intelecto. Es importante el sentimiento de que todo está operando, funcionando bellamente como una máquina maravillosa. ¿Es ello posible?

I: *En esa armonía, ¿hay un centro?*

K: No lo sé, podemos averiguarlo. ¿Puede la mente funcionar eficientemente, sin ninguna fricción, sin distorsión alguna? ¿Puede la mente poseer la inteligencia, la capacidad de razonar, de percibir, de operar con claridad? Cuando hay un centro, eso no es posible, evidentemente, porque el centro lo traduce todo conforme a sus limitaciones. (*Pausa*) ¿Los estoy reduciendo a todos al silencio?

R: *¿Por qué surge esta división entre la mente y el cuerpo?*

K: Surge a través de nuestra educación, en la que el énfasis es puesto sobre el cultivo del intelecto como memoria y razón, como si fuera una función aparte del vivir.

R: *Esa es la importancia exagerada que se concede a la mente. Aun sin educación, puede haber un énfasis excesivo en las emociones.*

K: Por supuesto. El hombre cultiva el intelecto mucho más que las emociones, ¿no es así? Una emoción se traduce en devoción, sentimentalismo, en toda clase de extravagancias.

Par: *¿Cómo diferencia uno entre la acumulación de la memoria para propósitos técnicos o para vivir la vida de todos los días, y la acumulación de la memoria emocional?*

K: Eso es muy sencillo, señor. ¿Por qué razón el cerebro, como depósito de la memoria, da tanta importancia al conocimiento -tecnológico, psicológico y en la relación? ¿Por qué los seres humanos han concedido tanta importancia al conocimiento? Si tengo una oficina, me convierto en un importante burócrata; o sea, que tengo el conocimiento necesario para desempeñar ciertas funciones y me vuelvo pomposo, obtuso, estúpido.

Par: *¿Es ése un deseo innato?*

K: Obviamente, ello da seguridad. Le da status a uno. Los seres humanos han rendido culto al conocimiento -el conocimiento identificado con el intelecto. La persona erudita, el hombre de letras, el filósofo, el inventor, el científico, todos se interesan en el conocimiento y han creado cosas maravillosas en el mundo, como el ir a

la luna, construir nuevas clases de submarinos, etcétera. Han inventado las cosas más extraordinarias, y la admiración, el asombro ante ese conocimiento son abrumadores y nosotros lo aceptamos. Es así como hemos desarrollado una admiración inmoderada, casi rayana en la adoración, hacia el intelecto. Esto es aplicable a todos los libros sagrados y sus interpretaciones. Corríjanme si me equivoco. En contraste con ello, hay una reacción para ser emocional, para tener sensibilidad, amar, experimentar devoción, lo cual engendra sentimentalismo, extravagancia en la expresión; así es como descuidamos el cuerpo. Uno ve esto y, en consecuencia, practica yoga. Esta división entre el cuerpo, la mente y el corazón ocurre en forma anormal. Ahora nosotros tenemos que producir una armonía natural en la que el intelecto funcione como un maravilloso reloj, en la que las emociones y los afectos, la solicitud, el amor y la compasión estén operando sanamente, y en la que el cuerpo, que ha sido tan despojado, tan maltratado, vuelva a poseer lo que le corresponde. Entonces, ¿cómo hacen ustedes eso?

GM: *Yo adoro el conocimiento porque lo necesito.*

K: Por supuesto, uno lo necesita. Eso está muy claro, señor. Yo necesito del conocimiento para hablar con usted en inglés. Conducir una bicicleta, manejar una máquina, requiere tener conocimientos.

I: *Yo tengo que resolver el problema de la enfermedad. Necesito conocimientos para entendérmelas con ella. Eso sigue estando dentro del campo del conocimiento.*

K: El conocimiento es mal empleado por el centro que, como el 'yo', ha capturado ese conocimiento. Por consiguiente, me siento superior al hombre que posee menos conocimientos. Uso el conocimiento para proveerme de un status; soy más importante que el hombre que carece de conocimientos.

S: *Si se me permite decirlo, nosotros comenzamos por discutir el silencio y los varios modos de llegar al silencio. Usted señaló que, a menos que haya armonía, no tenemos una base para inquirir o preguntarnos qué es el silencio.*

D: *¿Nosotros no hacemos una distinción entre el conocimiento y el descubrimiento de lo nuevo?*

K: Desde luego, señor. Cuando el conocimiento interfiere, no hay descubrimiento de lo nuevo. Entre el conocimiento y lo nuevo, tiene que haber un intervalo; de lo contrario, usted sólo continúa lo nuevo igual que lo viejo. Radha preguntó: "¿Por qué existe una división entre la mente, el corazón y el cuerpo?" Eso es algo que vemos. ¿Cómo ha de cesar esta división naturalmente? ¿Cómo lo hace usted? ¿Mediante la imposición, mediante ideales que tenemos acerca de la armonía?

Señor, uno se da cuenta de esta división entre el intelecto, las emociones y el cuerpo, ¿no es así? Existe una brecha. ¿Cómo ha de hacer la mente para eliminar esta brecha y ser íntegra, total? ¿Qué dicen los tradicionalistas?

M: *"Esfuércese, apriete los dientes".*

P: *Nos estamos atascando. Principiamos con el silencio; no llegamos al silencio. Después usted utilizó la palabra 'armonía', y no podemos llegar a la armonía.*

K: Entonces, ¿qué hará usted? Volveremos al silencio.

P: *Volvamos a una sola cosa: que nosotros únicamente conocemos la falta de armonía.*

K: Por lo tanto, tratemos con la falta de armonía y no con el silencio; y cuando uno comprenda la falta de armonía, de esa comprensión puede fluir el silencio.

S: *También está la pregunta: ¿Cómo sabe uno que ha terminado totalmente con la falta de armonía?*

M: *En latín hay un dicho: "Sé lo que es justo, pero no lo sigo".*

K: No introduzca nada del latín. Encare la cosa como es. Pupul dice que comenzamos con el silencio y dijimos que no es bueno discutir el silencio hasta que uno descubre si hay un modo natural de llegar a él. El modo artificial no es un modo. El modo natural consiste en descubrir si hay armonía; pero no sabemos nada acerca de la armonía porque nos encontramos en un estado de desorden. Por lo tanto, tratemos con el desorden, no con la armonía, no con el silencio.

M : *Yo observo mi desorden, y el desorden continúa mirándome a mí.*

K: Por consiguiente, hay una división, una contradicción, una dualidad en su observación -como el observador y lo observado. Podemos jugar con esto interminablemente. Por favor, sigan lo que hemos discutido hasta ahora. Comenzamos por preguntar: ¿Cuál es la naturaleza del silencio? ¿Existen diferentes variedades de silencio? ¿Hay distintas vías de acceso al silencio? Pupul también preguntó: "¿Cuál es el modo correcto de llegar al silencio?" Dijimos que quizá pueda haber un modo 'correcto', pero que cualquier medio artificial para producir el silencio, no es silencio; eso lo dejamos bien claro. No volvamos atrás. Si no hay un medio artificial ¿es posible dar con el silencio naturalmente, sin esfuerzo, sin inducción ni dirección ni recurso artificial alguno? Examinando esto llegamos a la armonía. A eso Pupul dice: "Nosotros no sabemos qué es la armonía pero lo que sí conocemos es el desorden".

Descartemos, pues, toda otra cosa, y consideremos el desorden, no lo que es el silencio. Una mente que se halla en desorden pregunta por el silencio. El silencio se convierte entonces en un medio para producir orden o para escapar del desorden. En tal caso, el silencio es impuesto sobre el desorden. De modo que detenemos todo eso y preguntamos: ¿Por qué hay desorden? ¿Es posible terminar con el desorden?

P: *Hay desorden cuando brota el pensamiento y yo quiero silencio.*

K: No, usted está buscando una causa, quiere averiguar la causa del desorden.

P: *No, no es eso.*

K: ¿Entonces?

P: *Observo la naturaleza del desorden, no busco la causa. No la conozco.*

K: Uno observa el desorden en sí mismo.

P: *Veo que se manifiesta como pensamiento.*

K: No lo sé. Me gustaría investigar eso muy cuidadosamente porque lo considero interesante. ¿Por qué llamo 'desorden' a lo que observo?

S: *La perturbación es desorden.*

K: Precisamente, quiero investigarlo. ¿Por qué lo llamo desorden? Esto significa que ya tengo un indicio de lo que es el orden. Por tanto, estoy comparando lo que he experimentado o conocido como orden y, debido a eso, pregunto qué es el desorden. Yo no hago eso. Digo que no comparen, que solamente vean qué es el desorden. ¿Puede la mente conocer el desorden sin compararlo con el orden? O sea, ¿puede mi mente dejar de comparar? Tal vez la comparación sea el desorden; la comparación misma puede ser la causa del desorden. La medida puede ser desorden y, en tanto uno esté comparando, tiene que haber desorden. Yo estoy comparando mi desorden de ahora, con un tenue aroma de orden que he olfateado, y entonces llamo a eso desorden. Así, veo que lo realmente importante es la comparación, no el desorden. Mientras mi mente esté comparando, midiendo, tiene que haber desorden.

R: *Me miro sin comparar y veo que hay desorden, porque cada parte de mí está tirando en una dirección diferente.*

K: Yo nunca he sentido que estuviera en desorden excepto raramente, ocasionalmente. Y me pregunto ¿Por qué todas estas personas están hablando del desorden?

D: *¿Conocen ellas realmente el desorden, o sólo lo conocen mediante la comparación?*

P: *Usted introduce palabras que yo encuentro muy difíciles de comprender. No hay una comparación consciente en la mente que dice: "Esto es desorden y quiero terminar con ello". Yo conozco el desorden.*

A: *Una sensación de desasosiego.*

P: *Veo que hay un sentimiento de confusión, un pensamiento opuesto a otro pensamiento. Usted dirá que la palabra 'confusión' es otra vez comparación... Yo conozco la confusión.*

K: Usted sólo conoce la contradicción, que es confusión. Aténgase a eso. Dice que su mente se halla en estado de confusión porque ella se está contradiciendo a sí misma todo el tiempo. Prosiga desde ahí.

B: *Aquí hay una verdadera dificultad. Usted habló del silencio, luego de la armonía, después del desorden. ¿Por qué hablamos del desorden? En parte, funcionamos también dentro del orden.*

P: *Lo siento, yo no conozco ni la armonía ni el silencio. Digo que cuando observo mi mente, veo desorden.*

K: Entonces, ¿qué? Avance a partir de ahí.

P: *Entonces estoy obligada a preguntar: ¿Es ésa la naturaleza de mi mente?*

K: Pregúntelo.

P: *Lo pregunto. Y tiene que haber un modo de salir de esto.*

K: Entonces, ¿qué?

P: *Entonces me observo formulando esa pregunta.*

K: Sí.

P: *Por lo pronto, cesa la actividad de la mente.*

M: *¿Dónde está la falacia en esto?*

K: No hay falacia en esto. Estoy llegando al punto.

P: *Mire, señor, no necesitábamos haber pasado por todo esto, pero pienso que fue mejor avanzar paso a paso. Aquí hay un final. Quizá para algún otro no lo haya, pero lo hay para mí. ¿Cuál es la naturaleza de esto? Ahora vuelvo a mi primera pregunta: En este final, ¿sigue operando la corriente oculta? Cuando hablamos de las diferentes cualidades y naturalezas y dimensiones del silencio, ello significa precisamente esto. Según el punto de vista tradicional, el silencio es el intervalo entre dos pensamientos.*

K: Eso no es el silencio. El silencio entre dos notas no es el silencio. Escuche ese ruido ahí fuera. La ausencia de ruido no es el silencio -sólo es una ausencia de ruido.

P: *En un estado de perturbación, cesa la percepción de uno mismo.*

K: Pupul, usted no ha sido clara. Cuando dice 'desorden', yo no estoy muy seguro de que usted sepa lo que es el desorden. Usted lo llama 'desorden'. Si como demasiado, eso es desorden. Si soy demasiado indulgente con el desatino emocional, eso es desorden.

P: *Me descubro hablando muy fuerte, y eso es desorden.*

K: Entonces, ¿qué es el desorden? ¿Cómo sabe que eso es desorden? Escuche: Yo como en exceso y tengo dolor de estómago. No llamo desorden a eso. Digo: "Como demasiado, no debería comer tanto".

P: *Nos movimos del silencio a la armonía, y encontramos que es imposible examinar la naturaleza de la armonía sin examinar el desorden.*

K: Eso es todo. Aténgase a esos tres puntos.

P: *¿Por qué lo llama usted desorden?*

R: *Ello no es necesariamente un reconocimiento del desorden, porque cuando hay conflicto entre la mente, el cuerpo...*

K: Usted asocia el conflicto con el desorden.

R: *No, el conflicto -como usted dice- nos fatiga, y sentimos por instinto que en ello hay algo que anda mal.*

K: Entonces, si es que le entiendo correctamente, lo que usted dice es que el conflicto indica desorden.

R: *Aunque uno no lo nombre.*

K: El conflicto es desorden. Usted lo traduce como desorden. No dé vueltas en círculos.

P: *Yo digo que uno debe estar libre del conflicto.*

M: *De desorden.*

K: Que es la misma cosa. Silencio, armonía, conflicto. Eso es todo -no desorden.

P: *Perdóneme por decir esto, pero usted puede tomar la palabra 'conflicto' y ejecutar con ella la misma gimnasia que hizo con la palabra 'desorden'. Pero, ¿qué hago con respecto al conflicto?*

K: Eso es todo lo que nos concierne: el silencio, la armonía, el conflicto. ¿Cómo he de habérmelas con el conflicto de manera no artificial? Usted nada sabe, está escuchando esto por primera vez. Tiene que investigarlo junto conmigo. No diga: "¿Cómo hago para mirarlo por primera vez?" Viene alguien y dice: "Mire esta maravillosa maquinaria". Y usted mira.

S: *Esto puedo verlo muy claramente. No puedo pensar en el silencio o en la armonía cuando me hallo en conflicto.*

K: ¿Es la mente capaz de liberarse a sí misma de toda clase de conflicto? Eso es lo único que usted puede preguntar. ¿Qué hay de malo en esa pregunta?

R: *Es otra vez la mente la que está preguntando.*

S: *Es una pregunta legitima.*

P: *¿Puede la mente estar libre de la falta de armonía? No veo la diferencia entre ambas preguntas.*

K: Hemos reducido la cuestión al conflicto. Ahora aténgase a eso y vea si la mente puede hallarse libre de conflicto. Sabiendo lo que es el conflicto y lo que ocasiona, ¿cómo puede la mente terminar con el conflicto? Esa es ciertamente una pregunta legítima.

M: *Porque usted da por sentado que la mente puede hacerlo.*

K: No lo sé.

I: *Si examinamos este problema del conflicto y sus diversos aspectos, vemos que no hay conflicto sin comparación.*

K: El conflicto es contradicción, comparación, imitación, conformidad, represión. Ponga eso en una sola palabra tal como lo definimos; entonces pregúntese si la mente puede estar libre de conflicto.

S: *Por supuesto que puede estar libre de conflicto, pero surge la pregunta: ¿Cuál es la naturaleza de esa libertad con respecto al conflicto?*

K: ¿Cómo puede saberlo antes de hallarse libre?

S: *Por lo pronto, hay un conocimiento del estado de conflicto.*

K: ¿Existe una terminación completa del conflicto?

M: *Yo digo que no hay terminación completa del conflicto en el universo, tal como vivimos en él de día en día.*

K: No incluya el universo. En el universo todo se mueve dentro de un orden. Atengámonos a nuestras mentes, que parecen hallarse en un conflicto interminable. Entonces, ¿cómo ha de terminar la mente con el conflicto de manera natural? -porque todo otro sistema es un método compulsivo, direccional, es un método de control, y todo eso queda excluido. ¿Cómo puede la mente liberarse a sí misma del conflicto? Les pregunto: ¿Dónde se encuentran ustedes al final de ello? Yo digo que la mente puede hallarse completamente, absolutamente sin conflicto.

S: *¿Para siempre?*

K: No use las palabras ‘para siempre’, porque entonces está introduciendo palabras del tiempo, y el tiempo es causa de conflicto.

P: *Yo quiero hacerle una pregunta: ¿Puede la mente hallarse totalmente en conflicto?*

K: ¿Qué trata usted de decir? No le entiendo bien.

P: *Vea, yo me siento completamente indefensa en esta situación. El hecho es que hay conflicto, y la acción del yo sobre el conflicto, conduce a más conflicto. Advirtiendo la naturaleza de ello, ¿puede la mente ver que se halla totalmente en conflicto?*

K: ¿Puede la mente darse cuenta de un estado en el que no hay conflicto? ¿Es eso lo que usted trata de decir? ¿O la mente sólo puede conocer el conflicto? ¿Correcto? Su mente, ¿se da cuenta por completo del conflicto, o ésa es nada más que una palabra? ¿O es sólo una parte de la mente la que dice: “Me doy cuenta de que estoy totalmente en conflicto y una parte de mí observa el conflicto”? ¿O hay una parte de la mente que anhela estar libre de conflicto, o sea que hay un fragmento que dice: “Yo no estoy en conflicto” y se separa de la totalidad del conflicto? Si hay un fragmento separado, entonces ese fragmento dice: “Yo debo hacer algo, debo reprimir, debo sobreponerme al conflicto”. Por lo tanto, ésta es una pregunta legítima: Su mente, ¿se da cuenta de manera total que no hay otra cosa que conflicto, o un fragmento salta afuera y dice: “Me doy cuenta de que estoy en conflicto, pero no estoy totalmente en conflicto”? Entonces, ¿el conflicto es un fragmento, o es total? Por el momento, seguiré con la misma palabra, no la sustituiré por una palabra diferente. ¿Hay una total oscuridad, o brilla una tenue luz en alguna parte?

R: *Si esa luz no estuviera ahí, ¿podría haber una lúcida percepción de algo?*

K: No sé nada al respecto. No me haga esa pregunta. Cuando hay una fragmentación en la mente, esa misma fragmentación es el conflicto. ¿Se da cuenta la mente alguna vez de que se halla en total conflicto? Pupul dice que sí.

P: *Usted se ha alejado.*

K: No lo he hecho.

P: *Yo no sé nada acerca del conflicto total.*

K: Por lo tanto, sólo conoce el conflicto parcial.

P: *No, señor, sea parcial o no, conocemos el hecho de que hay conflicto. Y yo pregunto: ¿Puede haber una negativa a apartarse del conflicto?*

K: Yo no me he alejado del silencio, la armonía o el conflicto.

P: *¿Dónde está la totalidad en esto?*

K: Pienso que ésta es una pregunta importante.

R: *Señor, la propia percepción alerta de la mente, revela que existe un fragmento.*

K: Eso es todo. Por lo tanto, usted dice: Estoy en conflicto parcialmente. En consecuencia, usted nunca está con el conflicto.

P: *No, señor.*

SWS: *El conflicto total no puede conocerse a sí mismo, a menos que haya alguna otra cosa.*

K: Vamos a investigar eso.

P: *Yo no me estoy expresando con claridad. El estado de conflicto no tiene un espectro amplio, extenso. Cuando usted dice 'total eso llena la mente.*

K: Cuando toda la habitación está llena de muebles -lo tomo sólo como un ejemplo- no hay espacio para moverse. Yo consideraría que eso es una completa confusión. ¿Está la totalidad de la mente tan llena de confusión, de conflicto, como este cuarto lo está de muebles? Entonces, ¿qué ocurre? Eso es lo que quiero averiguar. Nosotros no estamos discutiendo lo parcial de esto o lo parcial de aquello. Cuando el vapor se halla a su máxima presión, tiene que explotar, tiene que hacer algo. A mí no me parece que miremos el conflicto de manera total.

¿Podría usar la palabra 'dolor'? No hay modo de apartarse del dolor. Cuando uno se aparta del dolor, eso es sólo un escape. ¿Existe algo como el estar lleno de dolor? ¿Existe algo como el ser completamente feliz? Cuando uno se da cuenta de que es completamente feliz, ya no es más feliz. Del mismo modo, cuando uno está completamente lleno de esta cosa llamada confusión, dolor, conflicto, eso ya no existe más. Existe solamente cuando hay división. Eso es todo.

R: *No, señor, entonces ése parece ser un problema sin esperanzas de solución.*

K: Por eso es que uno debe permanecer con la verdad de la cosa, no con la confusión. La verdad de la cosa se encuentra ahí cuando la mente está completamente llena con algo; entonces ella no puede crear conflicto. Si usted ama a alguien y en ello hay apego, eso es una contradicción y, por tanto, no hay amor. Por eso digo: Permanezca con la realidad de esa cosa, con el hecho. ¿Está la mente por completo llena con este color, esta confusión, este conflicto? Yo no escaparé hasta que así sea.

M: *Hay una peculiaridad en su modo de abordar esto. Cuando uno esboza un dibujo, siempre hay un nítido trazo negro. No hay combinación de colores. En la realidad, no existen los trazos, sólo hay colores combinándose unos con otros.*

K: Esto para mí es muy claro. Si el corazón está lleno de amor, no hay en él lugar para la envidia, se terminó el problema. Todo el problema se presenta solamente cuando hay una parte que es envidiosa.

P: *¿Pero cuando el corazón está lleno de envidia?*

K: Entonces permanezca con esa envidia totalmente -¡*sea* envidiosa, siéntalo!

P: *Así conozco la total naturaleza de la envidia.*

K: Es una cosa formidable. Pero uno dice: "Yo soy envidioso y no debo ser envidioso". En alguna parte, en algún rincón oscuro están las subyacentes restricciones de la educación; entonces algo sale mal. Pero, ¿puedo ser envidioso y no moverme de ahí? Apartarse de ello es racionalizarlo, reprimirlo y todo eso. Sólo permanezca con ese sentimiento. Cuando hay dolor, esté completamente con él. Esto es despiadado. Pero todo lo demás es hacer trampas. Cuando usted está con algo, la acción ha tenido lugar. Usted no tiene que hacer nada.

LOS FACTORES DEL DETERIORO

P: *¿Podríamos discutir los problemas del deterioro y la muerte? ¿Por qué el mecanismo de la mente tiene una innata tendencia a deteriorarse, una paulatina pérdida de energía?*

K: ¿Por qué se deterioran el cuerpo, la mente?

P: *Con la edad, con el tiempo, el cuerpo se deteriora; pero, ¿por qué se deteriora la mente? Al término de la vida, están la muerte del cuerpo y la muerte de la mente. Pero la muerte de la mente puede ocurrir aun cuando el cuerpo esté vivo. Si, como dice usted, las células cerebrales contienen la conciencia, entonces con el deterioro de las células del cuerpo humano, ¿no es inevitable que también se deterioren las células de la mente humana, del cerebro?*

K: ¿Estamos considerando el deterioro de toda la estructura de la mente y del cerebro con la edad, con el tiempo? Los biólogos han dado la respuesta. ¿Qué dicen ellos?

M: *Las células del cerebro y del cuerpo se deterioran porque no hay un proceso de eliminación. No están hechas para funcionar perpetuamente. No eliminan por completo los productos de su propio metabolismo. Si se les diera la oportunidad de limpiarse, de purificarse completamente, podrían vivir para siempre.*

K: La pregunta es: ¿Por qué el cerebro, que ha estado activo durante un cierto período de tiempo, se deteriora? Y la respuesta biológica a esto es: Si se le diera suficiente poder purificador, podría continuar viviendo para siempre. ¿Cuál es el elemento purificador?

M: *Una eliminación adecuada.*

K: Es algo mucho más profundo que eso, seguramente.

M: *Una eliminación adecuada es la expresión externa del proceso depurador.*

P: *Eso no es suficiente. Si lo fuera, entonces el cuerpo humano, adecuadamente depurado, no se deterioraría. Pero la muerte es inevitable. La mente, ¿es distinta de las células cerebrales?*

K: ¿Se trata de un deterioro de la energía, o es un deterioro de las células cerebrales en su capacidad de producir energía? Primero pongamos en claro esta cuestión.

B: *Cuando decimos que el cerebro se deteriora, la hipótesis es que el cerebro está muy activo en cierta etapa; pero uno de los problemas de la existencia es la mediocridad de la mente.*

K: La pregunta es: ¿Por qué el cerebro no conserva su cualidad de agudeza, de claridad, de profunda energía? A medida que envejece parece deteriorarse. Esto sucede incluso a la edad de veinte años. El cerebro está ya sujeto a una rutina y se agota paulatinamente. Quiero descubrir si ésa es una cuestión de edad. Ustedes pueden ver que ciertas mentes, aun siendo muy jóvenes, han perdido su cualidad de rapidez. Ya están atrapadas en una rutina y el factor de deterioro ha comenzado.

S: *¿Es que nacemos con cierto condicionamiento? ¿Es ése el factor determinante?*

K: ¿Es un asunto de condicionamiento, y es la ruptura de ese condicionamiento lo que libera energía y; en consecuencia, capacita a la mente para continuar indefinidamente: ¿O el deterioro tiene que ver con una mente que funciona a base de decisiones?

S: *¿Qué entiende usted por funcionar a base de decisiones?*

K: Lo que opera mediante la opción y la voluntad. Uno decide el curso de acción que va a tomar, y esa decisión está basada no en la claridad, no en la observación del campo total, sino en la satisfacción y el placer, que son fragmentos de ese campo. Y uno continúa viviendo en esa fragmentación. Ese es uno de los factores del deterioro. Mi opción de ser un científico, puede estar basada en la influencia del medio, en la influencia familiar o en mi propio deseo de obtener éxito en una determinada dirección. Estas muchas consideraciones que intervienen en la elección de una profesión en particular, y esa decisión, esa opción y las acciones que surgen de esa opción, constituyen uno de los factores del deterioro. Descuidamos el resto del campo y sólo seguimos un particular y estrecho rincón de ese campo. Las células cerebrales no funcionan totalmente, sino en una sola dirección. Vea, esto es muy interesante. No lo acepte. Lo estamos examinando.

P: *¿Está usted diciendo que el cerebro no funciona en su totalidad, sino solamente en una dirección?*

K: El cerebro total no está activo, y considero que ése es el factor del deterioro. Usted preguntó cuáles son los factores del deterioro, no si la mente es capaz o no de ver lo total. A través de estos muchos años, yo he observado que una mente que ha seguido un determinado curso de acción descuidando la totalidad de la acción, se deteriora.

P: *Exploremos eso. Las células cerebrales mismas contienen un sentido inherente del tiempo, de la memoria, del instinto. Estos operan como reflejos. La propia naturaleza de ese operar a base de reflejos, limita al cerebro impidiéndole funcionar totalmente. Y nosotros no conocemos otro modo.*

K: Estamos tratando de descubrir cuáles son los factores del deterioro. Cuando veamos cuáles son esos factores, quizá nos sea posible llegar a lo otro, a ver lo total.

P: *Uno puede pensar en veinte factores de conflicto, por ejemplo.*

K: No tomemos demasiados. Una búsqueda basada en la opción, que tiene tras de sí el motivo de la satisfacción o la realización, o el deseo de alcanzar éxito, una acción así debe crear conflicto. Así, el conflicto es uno de los factores de deterioro. Tal vez ése sea el principal factor del deterioro. Yo decido convertirme en un político. O decido convertirme en un hombre religioso, o en un artista, o en un sannyasi; esa decisión la toma un condicionamiento producido por una cultura que, en su misma naturaleza, es fragmentaria. O sea: yo deseo mantenerme célibe, porque conforme a lo que he visto, a lo que he oído, pienso que para alcanzar a Dios, la Verdad, la Iluminación, debo permanecer célibe. Descuido la estructura total de la existencia humana, lo biológico, lo sociológico, etcétera. Esa decisión, obviamente produce un conflicto en mí, un conflicto sexual, el conflicto de mantenerme alejado de la gente y todo eso. Ese es uno de los factores de deterioro del cerebro: sólo estoy utilizando una parte de él. El propio factor de tomar un sector de mi vida y separarlo del resto, es un factor de deterioro. Por lo tanto, la opción y la voluntad son factores de deterioro.

P: *Y, sin embargo, son los dos instrumentos de la acción que tenemos.*

K: Eso es cierto. Examinémoslo. Toda nuestra vida está basada en estos dos factores: la discriminación o preferencia y la acción de la voluntad en la búsqueda de satisfacción.

S: *¿Por qué la discriminación?*

K La discriminación es opción, es preferencia. Uno discrimina entre esto y aquello. Nosotros estamos tratando de ver cuál es el factor del deterioro, el factor fundamental del deterioro. Puede que también demos con algo diferente. Veo que la opción y la voluntad en acción, son los factores del deterioro, y si usted ve eso, entonces la pregunta es: ¿Existe una acción que no contenga en sí estos dos elementos, estos dos principios?

P: *Tomemos los otros factores, porque hay muchos otros factores; está lo heredado, también está el shock, por ejemplo.*

K: Si he heredado una mente torpe, estúpida, estoy acabado. Puedo acudir a diversos templos e iglesias, pero mis propias células cerebrales han sido afectadas.

P: *Entonces está el shock.*

K: ¿Y eso qué implica?

P: *La acción de la vida misma.*

K: ¿Por qué debería la vida misma producir un shock?

P: *Ocurre.*

K: ¿Por qué? Mi hijo muere, muere mi hermano. Ello produjo un shock porque yo nunca me di cuenta de que está muerto; es un shock neurológico. ¿Está usted empleando la palabra 'shock' en un sentido psicológico o físico?

P: *Es un shock físico, es un shock neurológico entrar en contacto real con el valor de algo que llega a su fin.*

K: Muy bien. Consideremos el shock -el shock físico, psicológico, emocional de perder súbitamente algo, de perder a alguien, el shock de quedarse solo, el shock de alguna cosa que súbitamente llega a su fin. Las células cerebrales reciben este shock. Entonces, ¿qué hará usted al respecto? ¿Es ese shock un factor de deterioro?

S: *No, el modo en que respondemos al shock es el factor.*

P: *¿Puede uno responder con una quietud total? La mente ha registrado algo que ella es incapaz de comprender. Hay profundidades más allá de las cuales la mente no puede responder. Nosotros estamos aquí considerando el shock y las respuestas nuevas. ¿Hasta qué profundidad ha penetrado uno?*

K: Espere, Pupulji, vaya muy despacio. Mi hijo ha muerto, mi hermano ha muerto. Ese es un shock tremendo porque nosotros hemos vivido juntos, hemos jugado juntos. Ese shock ha paralizado la mente, y en verdad la paraliza por el momento. El factor importante es el modo en que la mente sale de ello. ¿Sale con una herida psicológica y con todas las implicaciones de la herida, o sale sin herida alguna?

S: *Yo puedo no saberlo. Conscientemente puedo decir que lo he resuelto. ¿Cómo sé que no queda ni un vestigio de la herida?*

D: *Señor, ¿podría ser que en el caso del shock hay muerte, un cese completo para el patrón de la mente, y que el solo verlo termina con ello?*

K: Todo eso está implicado. Cuando mi hermano muere, o muere mi hijo, toda mi vida cambia. El cambio es el shock. Yo tengo que dejar esta casa, tengo que ganarme el sustento de otra manera, tengo que hacer una docena de cosas. Todo esto está involucrado en la palabra 'shock'. Ahora pregunto si ese shock ha dejado una huella o herida. Si no ha dejado ni una sola huella, ni una sola herida, ni el más simple rasguño o sombra de dolor, entonces la mente sale de ello totalmente reanimada, totalmente nueva. Pero si ha sido lastimada,

embrutecida por el dolor, entonces ése es un factor de deterioro. ¿Cómo, pues, ha de saber la mente que muy en lo hondo, muy en lo profundo, no se halla lastimada? ¿Cómo ha de saberlo conscientemente?

P: *Y si está lastimada honda, profundamente, ¿significa ello que no hay esperanza y que todo está acabado? ¿O existe un modo de borrar esa herida?*

K: Vamos a investigar eso, Pupulji. El shock es natural porque súbitamente he sido arrojado a la calle -metafóricamente hablando. Tanto desde el punto de vista neurológico como del psicológico. Tanto interna como externamente, toda la cosa ha cambiado. La pregunta es: ¿Cómo sale la mente de esto? ¿Sale lastimada o sale completamente purificada, sin herida alguna? Las heridas, ¿son superficiales o son tan profundas que la mente consciente no puede advertirlas en un momento dado y, por lo tanto, ellas seguirán repitiéndose y repitiéndose? Todo eso es un derroche de energía. ¿Cómo descubre la mente si se encuentra profundamente herida?

P: *Las heridas superficiales puede uno disolverlas, puede entendérselas con ellas, pero las heridas profundas...*

K: ¿Cómo se las entenderá con ellas?

P: *Hay brutalidad, hay muerte, hay violencia.*

K: No introduzca la violencia. ¿Cómo puede la mente dar con las heridas profundas? ¿Qué es una herida?

P: *Un dolor profundo.*

K: ¿Hay una herida profunda?

P: *Sí.*

K: ¿Qué entiende usted por herida profunda?

P: *Las heridas realmente profundas se deben a una crisis la naturaleza misma del ser está sobre el filo del dolor.*

K: Mi hermano muere, mi hijo muere; el marido, la esposa, quien sea. Ese es un shock. El shock es una especie de herida. Pregunto si la herida es muy profunda y qué es lo que entendemos por 'muy profunda'.

P: *Las profundidades del inconsciente son arrojadas a la superficie.*

K: ¿Qué cosa es arrojada a la superficie?

P: *El dolor.*

K: El dolor, del cual usted no era consciente y que el shock revela. Entonces, ¿el dolor estaba ahí, o estaba ahí la causa del dolor?

P: *La causa del dolor estaba ahí; la causa, de la que yo no era consciente. Viene el shock y me torna consciente de ese dolor.*

M: *¿Qué quiere usted decir cuando afirma que el shock crea el dolor?*

K: El dolor estaba ahí. Ese es uno de los factores. Mi hermano está muerto, es algo absolutamente final. No puedo hacerlo volver. El mundo se enfrenta a este problema, no solamente usted y yo, todos se enfrentan a este problema. Hay un shock; ese shock es una herida profunda. La causa de la herida, ¿estaba ahí desde antes y el shock sólo la ha revelado? ¿La herida estaba ahí porque yo nunca me había enfrentado a ella? Nunca me

he enfrentado a la soledad. Nunca me he enfrentado al sentimiento de soledad que es uno de los factores de la herida psicológica.

¿Puedo, entonces, antes de que el shock se produzca, mirar la soledad? ¿Puedo, antes de que llegue el shock, saber qué es estar solo? Antes del shock, ¿puedo investigar este problema de la seguridad en algo, de la dependencia -que son todos los factores de la herida- de modo que cuando llegue el shock, todos esos factores hayan sido puestos en descubierto? Entonces, cuando el shock llega, ¿qué ocurre? No tengo herida alguna. Esto es verdad.

M: *¿Qué es lo que hace que usted se prepare para ello?*

K: No me preparo. Observo la vida. Observo cuáles son las implicaciones del apego, o de la indiferencia, o del cultivo de la independencia a causa de que no debo depender. La dependencia produce dolor, pero cultivar la independencia también puede traer dolor. De modo que me observo, observo y veo que la dependencia, de cualquier clase que sea, debe inevitablemente producir una herida profunda. Por lo tanto, cuando el shock llega, la causa de la herida no existe. Ocurre una cosa por completo diferente.

S: *Puede suceder que, para evitar el surtimiento, hagamos todo eso que usted ha descrito.*

P: *Señor, uno ha hecho todas esas cosas. Uno ha observado, ha investigado los problemas del apego.*

K: ¿Diría usted que el shock es 'sufrimiento'?

P: *El shock parece tocar profundidades de mi ser que yo jamás había podido alcanzar antes, a las que no había tenido acceso.*

K: ¿Qué quiere decir con eso? Si usted ha pasado por la soledad, el apego, el temor, sin buscar la independencia o el desapego como opuesto del apego, entonces, ¿qué ocurre? Cuando llega el shock, el shock de la muerte, ¿qué sucede? ¿Es usted lastimada?

P: *Esa es una palabra sobre la que me gustaría explayarme más. Parece sacar a la luz todos los dolores que he tenido.*

K: Y qué significa eso? Usted no ha resuelto el dolor -no ha resuelto el dolor de la soledad. Tomo eso como un ejemplo.

P: *Lo que quiero preguntar es: ¿Hay una solución con respecto al dolor del apego, o lo que hay es una completa comprensión de cualquier cosa que eso sea, un despertar al proceso total del dolor?*

K: No. Mire, el sufrimiento es dolor. Nosotros utilizamos ese sufrimiento para ocultar la soledad, el apego, la dependencia, el conflicto. Utilizamos todo el campo que el hombre ha desarrollado para escapar del sufrimiento y de las causas del sufrimiento -estamos empleando la palabra 'sufrimiento' para incluir todo eso. ¿O preferiría usted emplear la expresión 'la totalidad del dolor'? La oculta y observable totalidad del sufrimiento -el dolor de un aldeano, el dolor y la pena de una mujer que ha perdido a su esposo, el sufrimiento de un hombre ignorante, iletrado, siempre en la pobreza; y el pesar del hombre, el dolor del hombre ambicioso, frustrado -todo eso es el sufrimiento, y el shock trae todo ese dolor, no sólo el suyo, a la superficie. ¿De acuerdo? ¿Qué ocurre? Que no sé cómo habérmelas con ello. Lloro, ruego y voy al templo. Esto es lo que ocurre. Espero encontrar a mi hermano o hijo en el plano astral. Lo hago todo tratando de escapar a esta tortura del dolor. ¿Por qué debe el shock revelar todo esto?

P: *Las raíces del dolor nunca han sido reveladas.*

K: Viendo a ese mendigo en el camino, al leproso, o al aldeano trabajando interminablemente sumergido en la pena, ¿por qué eso no ha conmovido la mente humana? ¿Por qué debe conmoverla el shock?

P: *¿Hay un porqué?*

K: ¿Por qué ese mendigo no me produce un shock en lo personal, y en toda la sociedad? ¿Por qué eso no me conmueve?

D: *El shock ataca la estructura del dolor y hace que esa estructura actúe.*

K: Yo le formulo una pregunta simple. Usted ve al mendigo en el camino. ¿Por qué eso no es un shock para usted? ¿Por qué no llora? ¿Por qué lloro solamente cuando muere mi hijo? Vi a un monje en Roma... Lloré al ver el dolor de alguien atado a un poste llamado religión. Ahí nosotros no lloramos, pero lloramos aquí. ¿Por qué? Hay un 'porqué', obviamente. Es porque somos insensibles.

B: *La mente está dormida. El shock la despierta.*

K: Así es. El shock la despierta y nosotros estamos despiertos al dolor, que es nuestro dolor; no estábamos despiertos al dolor antes. Esto no es una teoría.

P: *No, señor, cuando usted hace una aseveración como ésa, yo estoy despierta al dolor, y no es una cuestión de mi dolor...*

K: Es dolor. Entonces, ¿qué hace usted con el dolor? El dolor es sufrimiento. ¿Qué es lo que ocurre?

P: *Es como una tormenta. Si uno está en medio de la tormenta, no pregunta 'por qué'. Todo el dolor está en ella.*

K: Yo dije que no es *su* dolor; es el dolor. Yo sentí dolor cuando veía a aquel mendigo. Cuando vi a ese monje, lloré. Cuando vi a ese aldeano, me sentí torturado. Cuando vi al hombre rico, dije: "¡Dios mío, mira eso!" La sociedad, la cultura, la religión, toda la vida del hombre es también el dolor de perder a mi hermano. De modo que eso es el dolor. ¿Qué hago con el dolor? ¿Es profundo o es superficial? Usted dice que es muy profundo.

A: *Es muy profundo.*

K: ¿Qué entiende usted por 'profundo'?

P: *Lo que entiendo por 'profundo' es que atraviesa todo mi ser. No es parcial; no opera solamente en una parte de mi vida.*

K: Usted dice: "Es muy profundo". No lo llame profundo. No tiene medida. No es profundo ni superficial. El dolor es dolor. Entonces, ¿qué? ¿Permanece usted con él, carga con esta herida?

B: *No podemos escapar de él o sustituirlo.*

K: Entonces, ¿qué haré con el dolor? ¿Ignorarlo? Vamos a investigar esto. ¿Acudo al analista para librarme del dolor, o leo un libro, o voy a Tirupati o a Marte a fin de desembarazarme del dolor? ¿Cómo me libraré de él? ¿Qué haré con él?

P: *Mi punto de vista es que uno debe permanecer quieto.*

K: Usted experimenta el dolor. Usted es ese dolor. Reténgalo. Usted está ahí. Lo sustenta, él es su bebé. Y entonces, ¿qué ocurre? Investiguemos, descubrámoslo. Yo soy ese dolor -el dolor del aldeano, el dolor del mendigo, el dolor de ese hombre rico que sufre agonías, el monje y todos ellos. Yo soy ese dolor. ¿Qué haré?

B: *En el estado de vigilia despierta, ¿no hay una transformación de este dolor?*

K: Eso es lo que quiero descubrir.

S: *En el momento de la muerte, todo se desbarata.*

K: En el momento de la muerte, unos pocos días después, todo mi sistema nervioso, biológico y psicológico está paralizado. No estoy hablando de ese momento. No volvamos otra vez a eso.

Ahora aquello ya ha pasado. El bebé tiene un año de edad. Me he quedado con este dolor. ¿Qué haré?

B: *Cuando este cerebro opera sin inteligencia, el sufrimiento lo despierta. Aparentemente, el modo de operar del cerebro es muy poco inteligente.*

K: Una madre pierde a su hijo en Vietnam y, sin embargo, las madres no parecen entender que sus hijos podrían ser muertos a causa del nacionalismo, de los conceptos y las fórmulas. No se dan cuenta de ello. Eso es dolor. Yo me doy cuenta de eso por ellas. Sufro. Sufrimos. Hay sufrimiento. ¿Qué haré?

Rad: *Veré lo que eso es.*

K: Veo lo que eso es. Ese mendigo nunca llegará a ser un ministro, y ese monje está torturado por sus propios votos, por sus propias ideas de Dios. Veo todo eso, lo veo muy claramente. Ya no tengo que examinarlo más. ¿Qué haré con ello?

M: *La comprensión por la cual el dolor del mendigo y el dolor de otro se vuelve su propio dolor, es desconocida para nosotros. No todo el mundo puede ver el dolor del mendigo como su propio dolor*

K: Tengo ese dolor, ¿que haré? No me interesa si todo el mundo lo ve o no. Mucha gente no ve cosas. ¿Qué haré? Mi hijo ha muerto.

P: *Usted se encuentra en medio de ello. Yo hablo de ser contenido por ello, de estar dentro.*

K: Usted escuchó a aquel mendigo que cantaba la noche pasada. Era una cosa terrible. El hecho está ahí -el dolor, el sufrimiento. ¿Qué hará usted?

M: *Uno actúa, trata de cambiar la condición del mendigo.*

K: Esa es su idea fija. Usted quiere hacerlo a su manera y algún otro quiere hacerlo de una manera diferente, pero yo estoy hablando del dolor. Nos preguntábamos cuáles eran los factores de deterioro de las células cerebrales y de la mente. Dijimos que uno de los factores principales es el conflicto. Otro factor es la herida, el dolor. ¿Y cuáles son los demás factores? El temor, el sufrimiento y la persecución del placer -sea que lo llame Dios, servicio social, trabajo por el país... De modo que éstos son los factores del deterioro. ¿Quién va a actuar? ¿Qué he de hacer? A menos que la mente resuelva esto, su acción habrá de producir más sufrimiento, más dolor.

P: *El deterioro se acelerará.*

K: Ese es un hecho obvio. Hemos llegado al punto del dolor, de la herida psicológica, del sufrimiento, del temor y de la persecución del placer como unos pocos factores que producen deterioro. ¿Qué haré? ¿Qué hará la mente?

SWS: *Al preguntar esto, la mente trata de convertirse en otra cosa que lo que es.*

K: Si ella está sumergida en el dolor, ¿como puede actuar?

S: *¿Cómo se puede llegar a algo diferente?*

K: 'Llegar a ser' es otro factor de deterioro, porque en ello hay conflicto. Yo quiero ser alguna cosa; por lo tanto, el llegar a serlo consiste en evitar el dolor y, en consecuencia, hay conflicto. Entonces, ¿qué haré? He tratado de hacer labor en las aldeas, he intentado el trabajo social, el cine, el sexo y, no obstante, el dolor sigue ahí. ¿Qué haré?

I: *Tiene que haber un modo de hacer que el dolor se vaya*.

K: ¿Por qué debe irse? Todo lo que a usted le interesa es hacer que el dolor se vaya. ¿Por qué debería irse? No hay salida, ¿verdad?

SWS: *Uno tiene que vivir con él.*

K: ¿Cómo vive usted con algo que es dolor, que es sufrimiento? ¿Cómo vive usted con eso?

Rad: *Cuando dejo de hacer algo al respecto.*

K: ¿Es eso un hecho para usted, o lo dice meramente como una teoría? ¿Qué ha de hacer la mente con esa tremenda herida que es la causa del dolor, del sufrimiento, de esta eterna batalla que deteriora las células cerebrales?

B: *Uno debe tratar de vigilar eso.*

K: ¿Vigilar qué, señor? ¿Es mi sufrimiento, es mi dolor diferente del que lo vigila? ¿Lo es? ¿Es el dolor diferente del observador? Entonces, ¿qué ocurre? El observador dice: "Yo debo librarme del dolor". Pero al fin de la jornada, el dolor sigue estando ahí. Ahora bien, ¿qué sucede cuando el observador es lo observado?

M: *Nosotros comenzamos por considerar cuál es el factor del deterioro. Hemos llegado a la conclusión de que el dolor es el factor del deterioro. Si no queremos el deterioro, no debemos sufrir dolor. Por lo tanto, es importante abolir el dolor, y no podemos decir: "Yo soy el dolor", "Yo tengo que vivir con el dolor". Esto es interminable. Debemos dejar de sufrir. Entonces, ¿cuál es el secreto de ello? Dígamelo usted.*

K: ¿El secreto de qué? Usted introduce palabras que nunca he usado. Yo empleo las palabras de acuerdo con el diccionario. Yo no quiero ser un muro en blanco que nada siente.

M: *La inmunidad no significa insensibilidad.*

K: Lo que todos queremos es desembarazarnos del dolor. Sería necio decir: "Debo tolerar el dolor", y eso es lo que hace la mayoría de la gente; y porque toleran el dolor es que producen acciones neuróticas, como la de largarse a los templos, y cosas así. Por lo tanto, es absurdo decir que debemos tolerar el dolor. Por el contrario, sabiendo que el dolor es uno de los principales factores del deterioro, ¿cómo ha de terminarse con él? Señor, cuando el dolor termina, la mente se vuelve extraordinariamente apasionada; no es tan sólo una mente embotada y sin dolor. ¿Usted quiere el secreto de ello?

M: *¿Conoce usted el secreto?*

K: Se lo diré. ¿Quiere saberlo? Abordemos esto de una manera diferente. ¿Es posible para una mente no ser lastimada jamás? La educación nos lastima, nos lastima la familia, la sociedad. Yo pregunto: ¿Puede la mente, viviendo en este mundo que causa tanto daño, no ser lastimada jamás? Usted me llama tonto. O usted me dice que soy un gran hombre. Me llama iluminado o sabio o viejo estúpido. Llámeme cualquier cosa; ¿puedo no ser afectado jamás? Es el mismo problema planteado de un modo diferente.

S: *Hay una ligera diferencia. Allá el problema era el de haber sido lastimados y cómo resolver eso. Aquí, la pregunta es: ¿Existe una posibilidad de no ser lastimados jamás?*

K: Se lo estoy mostrando. Ese es el secreto. ¿Qué hará usted con todas las heridas que los seres humanos han acumulado? Si no resuelve este problema, haga lo que haga ello lo conducirá a más sufrimiento. Prosigamos. Acabamos de preguntar qué ocurre cuando el observador es lo observado.

SWS: *Tiene que haber una observación sin el centro.*

K: La observación sin el centro significa que solamente existe esa cosa que usted llama dolor. No hay una entidad que diga: "Yo debo sobreponerme al dolor". Cuando no hay un observador, ¿hay dolor? Es el observador el que se siente lastimado. Es el centro el que se siente halagado. Es el centro el que dice que ha experimentado un shock. El centro es el que dice: "Yo conozco el dolor". Entonces, ¿puede usted observar esta cosa llamada dolor, observarla sin el centro, sin el observador? Ese no es un estado de vacuidad mental. ¿Qué ocurre?

M: *El dolor modifica el sentimiento.*

K: ¿Qué quiere usted dar a entender al decir que el dolor modifica el sentimiento? Señor, ésta es una cosa muy difícil porque siempre estamos mirando al dolor desde un centro que, como el observador, dice: "Yo debo hacer algo". Así, la acción se basa en el centro haciendo algo con respecto al dolor; pero cuando el centro es el dolor, ¿qué hace usted? ¿Qué hay ahí que deba hacerse?

¿Qué es la compasión? La palabra 'compasión' significa pasión. ¿Cómo adviene esa compasión? ¿Persiguiendo toda clase de actividades? ¿Cómo adviene? Cuando no existe el sufrimiento, lo 'otro' está ahí. ¿Significa eso algo para usted? ¿Cómo puede una mente que sufre conocer la compasión?

M: *El conocimiento de que hay dolor, es compasión.*

K: Perdóneme. Yo nunca dije que se vuelva compasivo. Estamos viendo el hecho, 'lo que es', que es el sufrimiento. Ese es un hecho absoluto. Yo sufro y la mente hace todo lo que puede para escapar de eso. Cuando no escapa, entonces observa. Entonces el observador, si observa muy muy atentamente, es lo observado, y ese mismo dolor se transforma en pasión, que es compasión. Las palabras no son la realidad. Por lo tanto, no escape del sufrimiento -lo cual no significa que deba volverse morboso. Viva con él. Usted vive con el placer, ¿no es así? ¿Por qué no vive con el sufrimiento completamente? ¿Puede vivir con él, en el sentido de no escapar de él? ¿Qué ocurre entonces? Observe con atención. La mente es muy clara, muy aguda. Se ha enfrentado al hecho. El propio sufrimiento transformado en pasión, es algo inmenso. De ello surge una mente que jamás puede ser lastimada. Punto final. Ese es el secreto.

LA ENERGÍA Y LA PREPARACIÓN DEL TERRENO

P: *¿Podríamos discutir uno de los principales bloqueos que existen para la comprensión, o sea, el factor de la actividad egocéntrica?*

K: Cuando hablamos del egocentrismo, tengamos presente que un centro implica una periferia. ¿Podemos decir que donde hay un centro hay una frontera, una limitación, y que toda acción debe estar dentro del círculo que constituyen el centro y la periferia? Esa es la actividad egocéntrica.

P: *¿Cuáles son las fronteras del propio yo?*

K: Pueden ser ilimitadas o estar dentro de los límites, pero siempre hay una frontera.

D: *¿Ilimitada?*

K: Usted puede empujarla tan lejos como guste. Mientras haya un centro, hay una periferia, una frontera, pero esa frontera puede expandirse.

P: *Señor, ¿significa eso que no hay límite para esta expansión?*

K: Vayamos despacio. Cuando nos referimos a la actividad egocéntrica, eso es lo que implica: un centro y una periferia, una limitación, y toda acción tiene lugar dentro de ese círculo. Pensar acerca de uno mismo, progresar hacia algo, sigue siendo un movimiento del centro a la periferia. Donde hay un centro hay una frontera, y ese centro puede expandirse a sí mismo pero continúa estando dentro de esa frontera y, por lo tanto, toda acción tiene lugar dentro del círculo. Desde el centro uno puede extenderse tan lejos como le

plazca, mediante el servicio social, el electorado democrático, o las dictaduras o tiranías -todo está dentro de esa área.

A: *¿Puede haber alguna acción que no alimente un centro? Ese es el punto, señor.*

K: O, ¿puede no haber un centro?

A: *Señor, desde nuestra posición no podemos decir eso, porque nosotros partimos de un centro. Lo que podemos afirmar honestamente, realmente, es que sabemos que hay un centro, y que toda actividad -incluso el respirar- alimenta ese centro.*

K: El punto es éste: La energía que se expande dentro de la circunferencia y el círculo, es una energía limitada, mecánica. ¿Sabe usted -no verbalmente sino realmente, internamente- que donde existe un centro tiene que haber una circunferencia, y que cualquier acción que tenga lugar dentro de esa área es limitada, fragmentada y, por tanto, es un desperdicio de energía?

VA: *Hemos estado discutiendo la circunferencia y el centro. El primer problema sería darnos cuenta de nuestro propio yo.*

K: Ese es el problema, señor. Somos entidades egocéntricas. Somos seres humanos egoístas, pensamos en nosotros mismos, en nuestras preocupaciones, en nuestra familia -nosotros somos el centro. Podemos trasladar el centro hacia la labor social, política, pero es el centro el que sigue operando.

P: *Es algo más sutil de verse, porque usted puede interesarse por alguna cosa en la cual sienta que el centro no está involucrado.*

K: Uno puede creerlo así. Soy 'yo' el que trabaja en favor de los pobres, pero sigo operando dentro de esta limitación.

P: *Señor, necesito cierta aclaración. No es el trabajo en favor de los pobres lo que usted está cuestionando, ¿verdad?*

K: No, es la identificación de mí mismo con el pobre, mi identificación con el país, con Dios, mi identificación con algún ideal y así sucesivamente; ése es el problema.

Apa: *Creo que lo que preguntó Pupulji era si este movimiento de la mente con sus hábitos, puede aquietarse. Este movimiento que se agota en la identificación, en las constantes actividades, este movimiento del centro a la periferia y de la periferia al centro, ¿puede ser silenciado? ¿Existe una energía que pueda afluir a borbollones y así silenciar o tornar irrelevante ese movimiento, hacerlo parecer una sombra?*

K: No entiendo muy bien esto.

P: *Es realmente así: nosotros lo hamos hecho todo para comprender la naturaleza de esta actividad egocéntrica; hemos meditado, hemos observado, pero el centro no cesa, señor.*

K: No, porque a mi entender estamos cometiendo un error. No vemos realmente, no percibimos con nuestro corazón, con nuestra mente, que cualquier acción dentro de esta periferia -del centro a la periferia o circunferencia, y después de la circunferencia al centro- no percibimos que este movimiento hacia atrás y hacia adelante, es un desgaste de energía, que debe ser limitado y tiene que ocasionar sufrimiento. Todo dentro de esa área es sufrimiento. No vemos eso.

P: *Señor, si ello forma parte de nuestras células cerebrales, y si es la acción de nuestras células cerebrales la que ha de deshacer estas ondas en que estamos atrapados, que son en cierto sentido la existencia egocéntrica, entonces...*

K: No, Pupul, el cerebro necesita dos cosas: seguridad y un sentido de permanencia.

P: *Ambas cosas son provistas por el yo.*

K: Por eso es que éste se ha vuelto muy importante.

Apa: *Señor, el cerebro es una entidad física, mecánica en su hábito de buscar seguridad y permanencia. Entonces, ¿cómo se libra uno de estos hábitos, de estas operaciones mecánicas? Es a eso que Pupulji ha estado aludiendo.*

K: No deseo examinar eso, señor. Cualquier movimiento para librarse, sigue estando dentro de la periferia. ¿Existe una acción, un movimiento que no sea egocéntrico?

P: *Nosotros, por ejemplo, conocemos estados en los que parece como si el yo estuviera ausente, pero luego, si la semilla de la actividad egocéntrica se mantiene dentro de las células cerebrales, esta actividad volverá a repetirse otra vez. Entonces me digo: Tiene que haber otra energía, tiene que haber otra cualidad que pueda terminar con eso completamente.*

Apa: *Nuestros cerebros son computadoras, y nuestros patrones de conducta, nuestras acciones están condicionadas y programadas de ese modo. Los circuitos de realimentación se están volviendo más y más complicados. Ahora bien, señor, ¿qué es esa energía? ¿Es atención? ¿Es silencio? ¿Es externa? ¿Interna?*

K: Nuestro cerebro está programado para funcionar del centro a la periferia, de la circunferencia al centro -en este movimiento hacia atrás y hacia adelante. Está programado para eso, está entrenado, condicionado para eso. ¿Es posible quebrar ese movimiento de las células cerebrales?

P: *¿Existe una energía que, sin mi volición, habrá de terminar con ese movimiento?*

K: Este movimiento, este programa del cerebro que ha sido condicionado por milenios, ¿puede detenerse?

Apa: *¿Y 'descondicionarse' así mismo?*

K: En el instante en que se detiene, uno ha quebrado el movimiento. Ahora bien; ¿hay una energía que no sea un movimiento egocéntrico, una energía que por ser sin motivo, sin causa, sería una energía infinita?

P: *Sí. Y, ¿es posible -planteo esto muy tentativamente- es posible investigar esa energía?*

K: Vamos a hacerlo.

A: *El único instrumento que tenemos es la atención. Por lo tanto, cualquier energía que usted postule debe manifestarse como atención. Yo digo que la atención es el único instrumento de que disponemos.*

P: *Si se me permite expresarlo así, yo no quiero postular nada. Le estoy preguntando a Krishnaji algo que no le hemos preguntado antes. ¿Cómo lo pongo en palabras?*

K: Usted preguntó si existe una energía que no provenga del centro, una energía sin causa, una energía inagotable y, por lo tanto, no mecánica. Hemos descubierto algo. O sea, que el cerebro ha sido condicionado por milenios para moverse del centro a la circunferencia y de la circunferencia al centro, hacia atrás y hacia adelante, extendiéndose, limitándose y así sucesivamente. Y, ¿hay un modo de terminar con ese movimiento? Acabamos de decir que se termina cuando hay una detención, cuando uno desconecta el enchufe. Es decir que el cerebro cesa de moverse en esa dirección, pero si para ello ha habido alguna motivación, usted está de vuelta en el círculo. ¿Contesta eso su pregunta? O sea: ¿Puede el cerebro, que ha sido tan condicionado por miles de años para funcionar del centro a la periferia y de la periferia al centro, puede ese movimiento detenerse? Ahora bien, la próxima pregunta será: ¿Es eso posible? ¿Entiende? Creo que esa es una pregunta errónea. Cuando usted ve la necesidad de una detención, cuando el cerebro mismo ve la necesidad de que cese el movimiento, éste se detiene. No sé si me estoy expresando con claridad.

I: *Sí. Pero luego comienza de nuevo. Eso detiene el movimiento por un rato, pero después éste principia otra vez.*

K: No, señor, en el momento que usted quiere que aquello se repita, está de vuelta en el centro.

I: *Es probable que yo desee producir una detención permanente.*

K: Eso es codicia. Si veo la verdad del hecho, en el instante en que hay una cesación de este movimiento, cuando el movimiento toca a su fin, la cosa se ha acabado. No es una detención continua. Cuando usted quiere que sea continua, ése es un movimiento del tiempo.

Apa: *El ver carece entonces de movimiento. El ver ha llegado a su fin. Ese ver, ¿es un movimiento del centro?*

K: Ver, observar el movimiento total del centro a la circunferencia, de la circunferencia al centro; ese movimiento es 'lo que es'.

Apa: *Pero en ese ver no hay ningún centro.*

K: Por supuesto.

I: *Entonces, señor, ese ver está en un plano diferente, en una dimensión por completo diferente.*

K: Yo 'veo'. Cuando uno está atento, sin preferencia alguna, hay percepción. Sólo presto atención completa a este movimiento. El programa se detiene. Dejémoslo, ya volveremos a eso.

Pupul pregunta: ¿Existe una energía que no sea mecánica, que no tenga causa y que, por lo tanto, sea una energía que se está renovando constantemente a sí misma?

VA: *Esa es la energía de la muerte.*

K: ¿Qué quiere usted decir, señor? ¿Muerte en el sentido de un cese?

VA: *Un cese total.*

K: Usted quiere decir un cese total de la periferia...

VA: *De lo que conozco como el 'mí mismo'.*

K: Sólo escuche. Usted dijo algo: que el cese total de este movimiento del centro a la circunferencia es, en cierto sentido, muerte. Luego, ¿es ésa la energía sin causa?

VA: *Es sin causa, señor. Llega, como la sangre al cuerpo.*

K: Comprendo. Pero, ¿se trata de una suposición, una teoría, o es una realidad?

VA: *Es una realidad.*

K: ¿Y eso qué significa? ¿Que no hay un centro desde el cual usted esté actuando?

VA: *Durante ese periodo en que la energía está ahí.*

K: No. No. Períodos no.

VA: *Hay un sentimiento de intemporalidad en esos instantes.*

K: Sí, señor. Entonces, ¿qué ocurre?

VA: *Entonces regresa nuevamente el pensamiento.*

K: Y así está usted otra vez moviéndose del centro a la periferia.

VA: *Uno tiene miedo de que esa cosa tan particular ocurra, no es sólo el deseo de que se repita. Uno teme que eso tan singular vuelva a ocurrir nuevamente, porque es como la muerte total.*

K: Esa cosa ha ocurrido sin su invitación.

VA: *Sí.*

K: Ahora usted la está invitando.

VA: *No sé si la estoy invitando o si la temo.*

K: Temeroso de ella o invitándola, lo que sea, ello sigue estando dentro de este campo. Eso es todo.
La otra pregunta es la que formuló Pupulji acerca de un viaje eterno. ¿Quiere usted discutir el kundalini?

P: *Sí, señor.*

K: Primero que nada, si ustedes realmente quieren discutir, dialogar acerca del kundalini, ¿estarían dispuestos a olvidar todo cuando han oído al respecto? ¿Lo harían? Estamos penetrando en un tema muy serio. ¿Están dispuestos a olvidar todo lo que han escuchado sobre ello, lo que los gurús les han dicho, a olvidar sus propios intentos de despertar el kundalini? ¿Pueden empezar en un estado de completo vacío?
Entonces tienen ustedes que investigar no sabiendo realmente nada acerca del kundalini. Ya conocen lo que está sucediendo ahora en América, en Europa. Han abierto centros de kundalini, personas que dicen haber experimentado el despertar del kundalini. Hoy ya se interesan en eso los científicos. Tienen la sensación de que practicando ciertos ejercicios, respiración, etc., despertarán el kundalini. Todo ello se ha vuelto un negocio lucrativo que se pone en manos de personas terriblemente dañinas.

I: *Nosotros sólo queremos saber si existe una energía capaz de terminar completamente con el condicionamiento.*

K: En tanto exista la actividad egocéntrica, usted no puede alcanzar aquello. Es por eso que yo objeto cualquier discusión acerca del kundalini o lo que sea esa energía, porque no hemos hecho el trabajo preparatorio. No llevamos una vida de rectitud y queremos agregarle algo nuevo, y así es como continúa nuestro deterioro.

VA: *Aun después de despertar el kundalini, la actividad egocéntrica continúa.*

K: Yo cuestiono que el kundalini esté despierto. No sé qué significa eso para usted.

VA: *Señor, nosotros queremos verdaderamente comprender esto, porque a veces es una realidad.*

P: *¿Tiene usted conocimiento de una energía que actúa cuando cesa la actividad egocéntrica? Nosotros suponemos que esto es la fuente de esa energía infinita. Puede no serlo.*

K: ¿Está usted diciendo que al cesar este movimiento del centro a la circunferencia y de la circunferencia al centro, que el cese de eso...

P: *...el cese momentáneo de eso...*

K: No, el fin de ello, el cese completo, ¿es la liberación de esa energía ilimitada?

P: *Eso no lo sé.*

K: Se lo estoy diciendo.

P: *Lo cual es una cosa muy diferente de que lo diga yo.*

K: ¿Podemos poner la energía kundalini en su exacto lugar? Cierto número de personas tienen la experiencia de lo que ellos llaman kundalini, lo cual yo pongo en duda. Dudo si se trata de una realidad factual o si es alguna clase de actividad fisiológica que entonces se atribuye al kundalini. Esas personas viven una vida inmoral -en el sentido de una vida de vanidad, sexo, etc.- y después dicen que su kundalini está despierto. Pero continúan con la vida de todos los días, que es una vida egocéntrica.

P: *Señor, si vamos a examinar eso, veamos cómo opera en uno. El despertar del kundalini está vinculado a ciertos centros psíquicos localizados en determinadas partes físicas del cuerpo. Eso es lo que se dice. La primera pregunta que me gustaría formular, es si ello es así. La liberación de esta energía infinita, ¿tiene algo que ver con los centros psíquicos en las partes físicas del cuerpo?*

A: *Antes de examinar eso, señor, ¿no es esencial averiguar si la persona que adquiere esa energía es incapaz de hacer daño?*

K: No, señor. Sea muy cuidadoso con esto. ¿Cómo podemos decir que alguien es incapaz de hacer daño? Dicen que muchos gurús de la India han hecho un daño tremendo engañando a la gente.

A: *Eso es lo que yo digo, señor. A menos que el corazón de la persona esté deparado de odio y que su sed de hacer daño se haya transmutado por completo, a menos que eso haya ocurrido, yo siento que esta energía no quede sino ocasionar más daño.*

K: Achyutji, la pregunta que Pupulji formula se refiere a la corriente aceptación del poder de esta energía que atraviesa diversos centros, a la liberación de energía y todo eso.

A: *Señor, antes de que formulemos esa pregunta, yo digo que en las tradiciones de la India hay una palabra que considero muy valiosa. Esa palabra es 'adhikar'. Adhikar significa que la persona debe purificarse suficientemente antes de que pueda plantearse a sí misma esta pregunta. Es un problema de purificación.*

K: ¿Lo que dice es que a menos que haya una cesación de este movimiento del centro a la circunferencia y de la circunferencia al centro, la pregunta de Pupulji carece de validez?

A: *Así lo creo. Usaré otra palabra, la palabra budista 'sheela', que en realidad quiere decir lo mismo. La palabra 'adhikar' que emplean los hindúes y la palabra 'sheela' usada por los budistas, significan realmente la misma cosa.*

P: *Yo doy por entendido que cuando uno formula la pregunta, hay una profundidad de conocimiento propio desde la cual uno está preguntando. No es posible investigar el propio yo, lo cual también libera energía, si la vida de uno no ha pasado por un cierto grado de balance interno; de otro modo, lo que dice K no tiene sentido. Cuando uno escucha a Krishnaji, lo recibe hasta la profundidad a que uno se ha expuesto a sí mismo; por lo tanto, pienso que es correcto formular la pregunta. ¿Por qué es esta pregunta más peligrosa que cualquier otra? ¿Por qué es más peligrosa que inquirir en la naturaleza del pensamiento, de la meditación, en lo que es esto, en lo que es aquello...? La mente que ha de comprender, comprenderá tanto esto como aquello. Y la mente que no ha de comprender, no comprenderá ni lo uno ni lo otro. La mente que necesita estropearlo todo, estropeará cualquier cosa que toque.*

K: A menos que su vida, su vida diaria, sea un modo de vivir completamente libre de egocentrismo, lo otro no tiene posibilidad de llegar.

VA: *Hay un surgimiento de energía -al principio es un deleite, después hay temor.*

S: *Quisiéramos saber por qué esa energía causa temor.*

VA: *El temor viene después. Uno experimenta la muerte, y todo se desvanece. Y de nuevo está uno vivo, y se sorprende de hallarse vivo otra vez. Nuevamente se encuentra uno con el mundo, con sus pensamientos, sus posesiones y deseos, y todo el mundo regresa lentamente.*

K: ¿Llamaría usted a eso, señor, el despertar del kundalini?

VA: *No lo sé, señor.*

K: Pero, ¿por qué lo rotula como el despertar del kundalini?

VA: *Durante unos pocos días después de eso, por un periodo de un mes, toda la vida cambia. Desaparece el sexo, desaparecen los deseos.*

K: Sí, señor, comprendo. Pero de hecho, usted vuelve a eso otra vez.

VA: *Uno vuelve a eso porque no comprende.*

K: Eso es lo que estoy diciendo, señor. Cuando hay un retroceder nuevamente a algo, yo pongo en duda que usted haya tenido esa energía.

P: *¿Por qué ha agitado tantas ondas esta cuestión? La mayor parte de la gente pasa por muchísimas experiencias psíquicas en el proceso del conocimiento propio. Uno también comprende -al menos lo ha comprendido por haber escuchado a Krishnaji- que todas las experiencias psíquicas, cuando aparecen, han de ser descartadas.*

K: ¿Eso está comprendido? La experiencia psíquica debe desecharse completamente.

A: *Nosotros no sólo les restamos importancia, sino que las desechamos.*

VA: *De hecho, algunos cauces nuevos se han abierto en el cuerpo, y la energía fluye por esos cauces tan pronto es requerida.*

K: Señor, ¿por qué considera eso como algo extraordinario? ¿Por qué atribuimos un carácter extraordinario a esto? Puede ser -sólo estoy sugiriéndolo- que usted se haya vuelto muy sensible. Eso es todo. Muy agudamente sensible.

VA: *Tengo más energía.*

K: La sensibilidad tiene más energía. Pero, ¿por qué lo considera usted extraordinario, por qué lo llama kundalini, esto, aquello o lo de más allá?

P: *El verdadero problema es hasta qué medida su vida ha cambiado totalmente. Quiero decir que la única significación del despertar está en si hay una manera totalmente nueva de mirar, una nueva manera de vivir, de relacionarse.*

I: *Señor, yo quiero preguntar algo. Dando por sentado que uno vive una vida holística, ¿existe algo como el kundalini?*

K: Señor, ¿vive usted una vida holística?

I: *No.*

K: Por lo tanto, no haga esa pregunta.

P: *Yo pregunto desde un punto de vista por completo diferente. Tal como se entiende, kundalini es el despertar de ciertas energías psíquicas que existen en determinados puntos del cuerpo humano, y se dice que es posible despertar las energías psíquicas mediante varias prácticas; y que entonces, a medida que las energías van pasando por estos diversos centros y estados psicofísicos, transmutan la conciencia. Y que cuando finalmente se abren paso, atraviesan y perforan la actividad egocéntrica. Este debe ser el significado básico de toda la cosa.*

Apa: *La mescalina puede hacer eso; usted puede hacerlo.*

P: *Yo sólo le pregunto a Krishnaji si existe una energía que al despertar -no al ser despertada sino al despertar completamente- aniquila el centro.*

A: *Toda la tradición del hatha yoga ha engendrado la creencia de que, manipulando estos centros, uno puede hacer cosas para sí mismo. Toda la idea se basa en una creencia errónea.*

P: *Aniquilarlo todo.*

A: *La de que deberíamos aniquilarlo.*

P: *Como no parece posible seguir con esta discusión, ¿Puedo formular una pregunta? ¿Cuál es la naturaleza del terreno que requiere ser preparado a fin de que pueda recibir aquello que no tiene limites?*

K: ¿Está usted preparando el terreno del cerebro, de la mente, para recibirlo?

P: *Comprendo su pregunta. Pero a eso no puedo contestar ni sí ni no.*

K: Entonces, ¿por qué llamarlo energía e introducir la palabra 'terreno'? Prepárese, trabaje en ello. Vivimos una vida de contradicción, conflicto, desdicha. Yo quiero descubrir si el sufrimiento puede terminar -la totalidad del sufrimiento humano- e investigar la naturaleza de la compasión.

S: *¿Hay algún modo de vivir en el que la compasión forme también parte de la preparación del terreno? ¿Por qué formula usted esta pregunta, por qué necesita uno preparar el terreno?*

K: Yo digo que mientras usted tenga un motivo para preparar ese terreno a fin de recibir aquella energía, nunca la recibirá.

S: *¿Cuál es el motivo, señor? Es la totalidad de la prisión. Ver la totalidad de la prisión y preguntar si existe alguna otra salida de esto, ¿es un motivo? Entonces, uno queda atrapado en un círculo vicioso, está en una trampa.*

K: No, usted no ha escuchado. Yo vivo una vida de tortura, desdicha, confusión. Ese es mi sentimiento básico; ¿puede eso terminar? No hay un motivo.

S: *Aquí no hay un motivo. Pero usted también formula una pregunta más.*

K: No, yo no tengo más preguntas, sólo esa primera pregunta. ¿Puede todo ese proceso terminar? Unicamente entonces puedo responder a las otras preguntas, que tienen un significado inmenso.

P: *¿Cuál es la naturaleza del terreno de la mente humana que tiene que ser preparada para recibir lo otro? Usted me dice que ésa también es una pregunta errónea. Dice: "Estoy en conflicto, sufro y veo que una vida de conflicto y sufrimiento no tiene fin".*

K: Eso es todo. Si esto no puede terminar, entonces las otras preguntas y la investigación y el querer despertar lo otro para aniquilar esto, constituyen un proceso equivocado.

P: *Obviamente.*

K: Es pedir que un agente externo venga y ponga orden en la casa. Yo digo que en el proceso de ordenar la casa, esta casa, hay muchísimas cosas que van a ocurrir. Usted tendrá clarividencia, los llamados 'siddhis' o poderes, etcétera. Todas esas cosas van a suceder. Pero si usted queda atrapada en ellas, no podrá proseguir más adelante. Si no queda atrapada en ellas' los cielos están abiertos para usted.

¿Usted pregunta, Pupul, si hay un terreno que deba ser preparado, no con el fin de recibir aquello, sino que simplemente el terreno tiene que ser preparado? Prepárelo, trabaje en eso, limpie la casa tan completamente que no quede en ella ni un vestigio de escape. Después sí, podemos preguntar cuál es el estado del que todos estamos hablando. Si usted está haciendo eso, preparando el terreno, trabajando sin desmayo en la terminación del sufrimiento, si está trabajando en ello y viene y dice que hay algo que se conoce como el poder del kundalini, entonces estoy dispuesto a escuchar.

A: *Señor, mi objeción anterior obedece al hecho de que en el texto Pradipika del hatha yoga, nosotros declaramos que esta investigación del kundalini se hace para fortalecerlo a uno en su búsqueda.*

K: Por el amor de Dios, Achyutji, ¿está usted trabajando para poner orden en la casa?

A: *Indudablemente*.

K: Entonces, ¿cuál es la pregunta? ¿Si existe una energía no mecánica, una energía infinita que se renueva a sí misma? Yo digo que existe. Sin ninguna duda. Pero no es lo que usted llama kundalini. El cuerpo debe ser sensible. Si uno está trabajando, poniendo la casa en orden, el cuerpo se vuelve muy sensible. El cuerpo tiene entonces su propia inteligencia, no la inteligencia que la mente le impone al cuerpo. Por lo tanto, el cuerpo se torna extraordinariamente sensible, no sensible a sus propios deseos o necesidades, sino que se vuelve sensible per se. ¿Correcto? Entonces, ¿qué ocurre? Si usted realmente quiere que yo lo investigue, lo haré.

Yo cuestiono a la gente que habla de despertar el kundalini. Esas personas no han trabajado en lo otro pero dicen que han despertado el kundalini. Por lo tanto, pongo en duda su capacidad, su verdad. No soy contrario a ellos, sino que estoy cuestionando el hecho. Un hombre que come carne, que desea publicidad, que desea esto y aquello y dice que su kundalini está despierto..., yo digo que eso es un disparate. Tiene que haber una limpieza de esta casa todo el tiempo. Entonces Pupul pregunta: "¿Podemos hablar de la energía que yo siento debe existir?" -no teóricamente, sino que ella ha tenido una vislumbre, el sentimiento de esa energía, una energía que es infinita; y viene K y dice que sí, que una cosa así existe. *Hay* una energía que se está renovando a sí misma todo el tiempo y, por tanto, no tiene fin. Es un movimiento eterno. Yo digo que existe. ¿Qué valor tiene eso para el que escucha? Yo digo 'sí' y usted me escucha Y yo me pregunto qué valor tiene eso para usted. ¿Se dejará estar en eso y no pondrá en orden la casa?

P: *Eso quiere decir, señor, que para la persona que inquiere, lo esencial es la preparación del terreno -que significa la terminación del sufrimiento.*

K: Es la única tarea. Ninguna otra. Esa es la cosa más sagrada; por lo tanto, uno no puede invitarla. Y todos ustedes la están invitando.

Poner en orden la casa requiere una disciplina tremenda, no la disciplina del control, de la represión y la obediencia, ¿entienden? Esa disciplina exige, en sí misma, una atención extraordinaria. Cuando ustedes prestan atención completa, verán que tiene lugar una cosa totalmente diferente, una clase de energía en la cual no existe repetición alguna, una energía que no está yendo y viniendo -no es como si uno la tuviera un día y un mes después ya no la tuviera. Ello implica mantener la mente por completo vacía. ¿Puede usted hacer eso?

VA: *Por un rato.*

K: No, no. Yo he preguntado: ¿Puede la mente mantenerse vacía? Entonces existe esa energía. Usted ni siquiera tiene que pedirla. Cuando hay espacio, la mente está vacía y, por tanto, llena de energía. Así, al limpiar la casa, al terminar con las cosas que contiene, con el sufrimiento, ¿puede la mente hallarse por completo vacía, sin ningún motivo, sin ningún deseo? Cuando uno está trabajando en esto, manteniendo la casa limpia, las otras cosas llegan naturalmente. No es usted quien está preparando el terreno para ello. Eso es la meditación.

P: *Y la naturaleza de eso es la transformación de la mente humana.*

K: Vea, como Saheb Apa decía, estamos programados por siglos de condicionamiento. Cuando el programa se detiene, ello toca a su fin. Si uno desconecta el enchufe de la computadora, ésta no puede funcionar más. Entonces, la pregunta es: ¿Puede ese centro, que es el egoísmo, terminar y no continuar repitiéndose y repitiéndose? ¿Puede ese centro terminar? Cuando eso se termina, no hay movimiento del tiempo. Es todo. Cuando el movimiento de la mente desde el centro a la periferia se detiene, se detiene el tiempo. Cuando no hay movimiento del egocentrismo, existe una clase por completo diferente de movimiento.

LA RAÍZ CENTRAL DEL TEMOR

P: *Usted ha dicho, Krishnaji, que la inteligencia es la máxima seguridad cuando nos enfrentamos al temor. El problema es el siguiente: En una crisis, cuando el miedo que brota del inconsciente lo inunda a uno, ¿dónde hay lugar para la inteligencia? La inteligencia exige negación de aquello que así se presenta. Ella exige escuchar, ver, observar. Pero cuando todo el ser es inundado por un miedo incontrolable, miedo que tiene una causa pero cuya causa no es inmediatamente visible, en ese estado, ¿dónde hay lugar para la inteligencia? ¿Cómo encara uno los temores primitivos, arquetípicos, que se hallan en la base misma de la psiquis humana? Uno de estos temores es la destrucción de la propia identidad, del sí mismo, el miedo de no ser.*

K: ¿Qué es lo que estamos explorando juntos?

P: *¿Cómo trata uno con el temor? Usted todavía no ha respondido a eso. Ha hablado de la inteligencia y ha dicho que es la máxima seguridad. Y así es. Pero cuando nos inunda el temor, ¿dónde está la inteligencia?*

K: Usted está diciendo que en el momento de una gran oleada de temor la inteligencia está ausente. Y pregunta cómo puede uno habérselas con esa ola de temor en ese momento. ¿Es así?

S: *Uno ve el temor como si fueran las ramas de un árbol. Pero nosotros tratamos con esos temores uno por uno, y así no nos liberamos jamás del temor. ¿Existe una cualidad que ve el temor sin las ramas?*

K: K dijo: "¿Vemos las hojas, las ramas, o llegamos a la raíz misma del temor?

S: *¿Podemos llegar hasta la raíz, a través de cada rama particular del temor?*

K: Investiguémoslo.

P: *A través de un solo temor, uno puede llegar a ver la totalidad del temor.*

K: Comprendo. Usted dice que hay temores conscientes e inconscientes, y que los temores conscientes se vuelven extraordinariamente intensos en ciertos momentos, y que en esos momentos no opera la inteligencia. Y pregunta: "¿Cómo puede uno enfrentarse a esas olas de temor incontrolable?" ¿Es eso?

P: *Esos temores parecen adoptar una forma material. Es algo físico que lo abruma a uno por completo.*

K: Que nos trastorna neurológicamente, biológicamente. Explorémoslo. El temor existe, en lo consciente o en las profundidades, cuando hay una sensación de hallarse solo, de haber sido abandonado completamente por los demás, una sensación de aislamiento total, de no ser, un sentimiento de absoluto desamparo. Y en esos momentos, cuando surge el miedo profundo, es obvio que la inteligencia se halla ausente y que sólo existe el miedo ingobernable, el miedo que no hemos invitado.

P: *Uno puede sentir que se ha enfrentado a los temores conocidos, pero está empantanado en lo inconsciente.*

K: Es lo que estamos diciendo. Discutámoslo. Uno puede tratar con los temores físicos, los temores conocidos. Los bordes exteriores de la inteligencia pueden habérselas con ellos.

P: *A esos temores uno puede incluso permitirles que florezcan.*

K: Y en ese florecer hay inteligencia. ¿Cómo trata usted, entonces, con lo otro? ¿Por qué el inconsciente -usaremos esa palabra 'inconsciente' por el momento- alberga estos temores? ¿O es que el inconsciente los invita? ¿Existen ellos en las profundidades tradicionales del inconsciente y éste los sustenta? ¿O se trata de algo que el inconsciente recoge del medio circundante? Entonces, ¿por qué el inconsciente alberga temores en absoluto? ¿Son ellos una parte heredada del inconsciente, de la historia racial y tradicional del hombre? ¿Se encuentran estos temores en los genes que heredamos? ¿Cómo encara usted este problema?

P: *¿Podemos discutir lo segundo, o sea, eso de que el temor es recogido del medio circundante?*

K: Ante todo, encaremos lo primero: ¿Por qué el inconsciente alberga temores en absoluto? ¿Por qué consideramos que las profundas capas de la conciencia son el depósito, el residuo del temor? ¿Es éste impuesto por la cultura en que vivimos, por la mente consciente que, incapaz de habérselas con el temor, lo ha empujado hacia abajo y, en consecuencia, éste permanece en el nivel de lo inconsciente? ¿O es que la mente, con todo su contenido, no ha resuelto sus problemas y teme no poder resolverlos? Yo quiero descubrir cuál es el significado del inconsciente. Usted dijo que llegan estas oleadas de temor, y yo digo que están siempre ahí, pero que en una crisis nos tornamos conscientes de ellas.

S: *Existen en la conciencia. ¿Por qué dice usted que están en el inconsciente?*

K: Ante todo, la conciencia está compuesta de su contenido. Sin su contenido, no hay conciencia. Uno de los contenidos es este temor básico, y la mente consciente jamás lo aborda; está ahí, pero la mente nunca dice: "Tengo que enfrentarme a él". En momentos de crisis, esa parte de la conciencia se despierta y está atemorizada. Pero el miedo está siempre ahí.

P: *Yo no creo que sea tan sencillo. ¿No es el miedo una parte de la herencia cultural del hombre?*

K: El miedo está siempre ahí. ¿Forma parte de la herencia cultural? ¿O es posible que uno nazca en un país, en una cultura que no admite el miedo?

P: *No existe una cultura semejante.*

K: Por supuesto que no existe semejante cultura. Y entonces me pregunto: El temor, ¿forma parte de la cultura o es inherente al hombre? El temor es una sensación de no ser, tal como existe en el animal, como existe en toda criatura viviente; el temor a ser destruido.

P: *Es el instinto de conservación que toma la forma del temor.*

K: ¿Es que la estructura de las células, en su totalidad, tiene miedo de no ser? Ese miedo existe en toda criatura viviente. Aun la minúscula hormiga tiene miedo de no ser. Vemos que el miedo está ahí como una parte de la existencia humana, y que uno se torna extremadamente consciente de él en medio de una crisis. ¿Cómo se enfrenta uno a ello en ese momento en que se produce la oleada del temor? ¿Por qué esperamos la crisis? Sólo estoy preguntando.

P: *Uno no puede evitarlo.*

K: Espere un momento. Decimos que está siempre ahí, que forma parte de nuestra estructura humana. La estructura total del ser -la biológica, la psicológica- está atemorizada. El temor está ahí, forma parte de la más diminuta de las criaturas vivientes, de la célula más minúscula. ¿Por qué esperamos que venga una crisis y lo revele? Esa es una aceptación sumamente irracional del temor. Yo pregunto: ¿Por qué debo tener una crisis para enfrentarme al temor?

P: *De otro modo, éste no existe; puedo habérmelas inteligentemente con algunos temores. Uno afronta el miedo a la muerte, hay posibilidad de afrontarlo con inteligencia. Pero, ¿es posible enfrentarse inteligentemente a otros temores?*

K: Usted dice que puede afrontar estos temores inteligentemente. Yo pongo en duda que los afronte inteligentemente. Pongo en duda que uno pueda tener inteligencia antes de haber resuelto el temor. La inteligencia adviene únicamente cuando no hay temor. La inteligencia es luz, y usted no puede habérselas con la oscuridad cuando no hay luz. La luz existe solamente cuando no hay oscuridad. Yo cuestiono que usted pueda afrontar el temor inteligentemente, cuando el temor existe. Digo que no puede hacerlo. Podrá racionalizarlo, podrá ver su naturaleza, podrá eludirlo o rebasarlo, pero eso no es inteligencia.

P: *Yo diría que la inteligencia radica en una lúcida percepción del temor cuando éste surge, en dejarlo tranquilo, en no volverle la espalda, y entonces el temor se disuelve. Pero usted dice que donde está la inteligencia, el temor no surge.*

N: *¿No surgirá el temor?*

K: Pero nosotros no le permitimos que surja.

N: *Yo pienso que el temor surge. Nosotros no lo dejamos florecer.*

K: Vea, yo estoy cuestionando por completo toda la respuesta a una crisis. El temor está ahí; ¿por qué necesitamos una crisis para despertarlo? Usted dice que se produce una crisis y uno se despierta. Una palabra, un gesto, una mirada, un movimiento, un pensamiento, son retos que, según usted dice, sacan a relucir el temor. Y yo pregunto: ¿Por qué esperamos que haya una crisis? Estamos investigando. ¿Sabe qué significa la palabra 'investigar'? Significa 'seguir la pista'. Por lo tanto, estamos siguiendo la pista, no decimos esto, aquello o lo de más allá. Seguimos la pista, y yo pregunto: ¿Por qué espero una crisis? Un gesto, una palabra, un pensamiento, una mirada, un murmullo, cualquiera de esas cosas es un reto.

N: *Yo no busco una crisis. De lo único que me doy cuenta es de que surge el temor y quedo paralizado.*

K: Se queda paralizado, ¿por qué? En consecuencia, para usted el reto es necesario. ¿Por qué no entra en contacto con el temor antes del reto? Usted dice que la crisis despierta el temor. En la crisis están incluidos un pensamiento, un gesto, una palabra, un murmullo, una mirada, una carta. ¿Es eso un reto que despierta al temor? Lo que yo me pregunto es: ¿Por qué no debería uno estar despierto al temor sin que haya un reto? Si el temor está ahí, debe hallarse despierto; ¿o está aletargado? Y si está aletargado, ¿por qué lo está? ¿Se asusta la mente consciente ante la posibilidad de que el temor pueda despertar? ¿Lo ha adormecido negándose a mirarlo?

Vayamos despacio, estamos siguiéndole el rastro a un cohete espacial. ¿La mente consciente ha estado asustada de mirar el temor y, por lo tanto, lo mantiene quieto? ¿O el temor está ahí, despierto, y la mente consciente no quiere dejarlo florecer? ¿Admite usted que el temor forma parte de la vida humana, de la existencia?

P: *Señor, el temor no tiene una existencia aparte, independiente de la experiencia exterior, no existe sin los estímulos de la experiencia externa.*

K: Espere, yo cuestiono eso, no lo acepto. Usted dice que sin los estímulos externos, el temor no existe. Si eso es verdad para usted, tiene que serlo para mí, porque yo soy un ser humano.

P: *Yo incluyo en eso tanto los estímulos externos como internos.*

K: Yo no divido lo externo de lo interno; es todo un solo movimiento.

P: *El temor no tiene existencia aparte de los estímulos*

K: Usted se está alejando de la cuestión, Pupul.

P: *Usted pregunta: ¿Por qué no mira el temor, por qué no le hace frente?*

K: Yo me digo: ¿Debo esperar una crisis para que este temor se despierte? Eso es todo cuanto me pregunto. Si el temor está ahí, ¿quién ha hecho que duerma? ¿Es porque la mente consciente no puede resolverlo? La mente consciente se preocupa por resolverlo, y al no conseguirlo, lo pone a dormir, lo sofoca. Y cuando se produce una crisis, la mente consciente se ve sacudida y el temor aparece. De modo que me pregunto: ¿Por qué debe la mente consciente reprimir el temor?

S: *Señor, el instrumento de la mente consciente es el análisis, la capacidad de reconocimiento. Con estos instrumentos ella no puede enfrentarse adecuadamente al temor.*

K: No, no puede. Pero lo que se requiere es verdadera sencillez, no análisis. La mente consciente no puede afrontar el temor; por lo tanto, dice: "Quiero evitarlo, no puedo mirarlo". Vea lo que usted hace: está esperando que venga una crisis para que ésta despierte al temor, y la mente consciente está todo el tiempo evitando la crisis. La evita razonando, racionalizando. En este juego somos maestros. Por lo tanto, me digo que si el temor está ahí, se halla despierto. Usted no puede hacer dormir una cosa que forma parte de nuestra herencia. La mente consciente sólo supone que ha hecho dormir al temor. Y esta mente es sacudida cuando ocurre una crisis. Por lo tanto, absorbe el temor de una manera diferente. Esto es todo cuanto quiero señalar. ¿Es correcto?

El temor básico es el de la no existencia, un sentimiento de miedo total a la incertidumbre, el temor de no ser, de morir. ¿Por qué la mente no saca a luz ese temor y se mueve con él? ¿Por qué debe esperar una crisis? ¿Son ustedes perezosos y, en consecuencia, no han logrado reunir la energía que se requiere para ir hasta la raíz de ello? ¿Es irracional lo que estoy diciendo?

P: *No, no es irracional. Estoy tratando de ver si es válido.*

K: Decimos que toda criatura viviente experimenta el temor de no ser, de no sobrevivir. El temor forma parte de nuestras células sanguíneas. Todo nuestro ser siente el temor de no ser, de morir, de ser destruido. Así es que el temor de no ser forma parte de toda nuestra estructura, tanto la biológica como la psicológica; y yo me pregunto: ¿Por qué es necesaria la crisis, por qué debe el reto volverse importante? Yo me opongo al reto. Quiero estar delante del reto, no detrás del reto.

P: *Uno no puede participar en lo que usted está diciendo.*

K: ¿Por qué no puede? Voy a mostrárselo. Sé que moriré, pero he intelectualizado la muerte, la he racionalizado. Por lo tanto, cuando digo que mi mente está mucho más adelante que la muerte, no lo está. Sólo lo está con el pensamiento -lo que no es estar mucho más adelante.

P: *Veamos si podemos captar la realidad de ello. Uno se encara con la muerte y siente que está un paso más adelante, pero uno se mueve y de pronto se da cuenta de que no se ha adelantado a la muerte.*

K: Comprendo eso. Todo es el resultado de un reto, tanto si tuvo lugar ayer como hace un año.

P: *Entonces la pregunta es: ¿Con qué instrumento, con qué energía, desde qué dimensión ve uno la realidad, y qué es lo que ve?*

K: Quiero ser claro. El temor forma parte de nuestra estructura, de nuestra herencia. Biológicamente, psicológicamente, las células experimentan el temor de no ser. Y el pensamiento dice: "Yo no voy a mirar esa cosa". Y así, cuando se presenta el reto, el pensamiento no puede terminar con él.

P: *¿Qué es lo que significa para usted: "El pensamiento dice: 'No quiero mirar el temor'"?*

N: *También quiere mirarlo.*

K: El pensamiento no puede mirar su propia terminación; sólo puede racionalizar al respecto. Lo que yo le pregunto es por qué la mente espera que haya un reto. ¿Es necesario? Si usted dice que es necesario, entonces lo está esperando.

P: *Yo digo que no lo sé. Solamente sé que aparece el reto y surge el temor.*

K: No, el reto despierta al temor. Atengámonos a eso. Y yo le pregunto: ¿Por qué espera que aparezca un reto para que este temor se despierte?

P: *Su pregunta es una paradoja. ¿Diría usted que no espera el reto pero que lo evoca?*

K: No, me opongo completamente al reto. Usted no entiende mi planteo. Mi mente no aceptará el reto en ningún momento. El reto no es necesario para despertar. Decir que estoy dormido que el reto es necesario para que me despierte, es una afirmación errónea.

P: *No, señor, no es eso lo que estoy diciendo.*

K: Por lo tanto, el temor está despierto. ¿Qué es lo que duerme, entonces? ¿La mente consciente? ¿O es la mente inconsciente la que se halla dormida y hay ciertas partes de la mente que están despiertas?

P: *Cuando yo estoy despierta, estoy despierta.*

N: *¿Invita usted al temor?*

K: Si uno está despierto, no es necesario ningún reto. De modo que usted desecha el reto. Si, como dijimos, forma parte de nuestra vida el que debamos morir, entonces uno está despierto todo el tiempo.

P: *No todo el tiempo. Uno no es consciente del temor. Sin embargo, éste se encuentra ahí todo el tiempo debajo de la alfombra. Pero uno no lo mira.*

K: Digo que está debajo de la alfombra, lo levanto y lo miro. Está ahí. Eso es todo cuanto estoy diciendo. Está ahí y se halla despierto. De modo que no necesita un reto que lo haga despertar. Todo el tiempo siento el temor de no ser, de morir, de no alcanzar el éxito. Ese es el temor básico de nuestra vida, de nuestra sangre; y está ahí, siempre vigilando, montando guardia, protegiéndose a sí mismo. Pero está sumamente despierto. No duerme en ningún momento. Por lo tanto, el reto no es necesario. Lo que usted haga con respecto al reto y el modo en que lo aborde, eso viene luego.

P: *Ese es el hecho.*

A: *Viendo todo esto, ¿no acepta usted el factor de la inatención?*

K: Yo dije que el temor está despierto. No estoy hablando de la atención.

A: *El miedo está activo, opera.*

K: Es como una serpiente en la habitación, está siempre ahí. Yo puedo mirar a otra parte, pero está ahí. A la mente consciente le preocupa el modo de enfrentarse al temor, pero como no puede hacerlo, se aparta. Entonces la mente consciente recibe un reto y trata de encararse con el temor. ¿Puede uno encararse con una criatura viviente? Eso no necesita un reto. Pero debido a que la mente consciente se ha cegado a sí misma contra el temor, el reto se vuelve necesario. ¿Correcto, Pupul?

N: *Cuando uno piensa en ello, eso es sólo un pensamiento; esa sombra sigue estando en la mente.*

K: Siga el rastro, no salte a conclusiones. Usted ha saltado a conclusiones. Mi mente no acepta el reto. La mente consciente no permitirá que el reto la despierte; ella está siempre despierta. Pero usted admite el reto. Yo no lo admito, él no está dentro de mi experiencia. La siguiente cuestión es: Cuando la mente consciente se

halla despierta al temor, no puede invitar algo que está ahí. Vayamos paso a paso; no saque conclusiones a cada segundo. De modo que la mente consciente sabe que el temor está ahí totalmente despierto. Entonces, ¿qué es lo próximo que haremos?

P: *Ahí es donde radica nuestra insuficiencia.*

N: *Yo estoy despierto.*

K: Usted confunde toda la cuestión. Es la mente consciente la que teme esto. Cuando se halla despierta, no está atemorizada. En sí misma no está atemorizada. La hormiga no está atemorizada. Si la aplastan, la aplastan. Es la mente consciente la que dice: "Siento temor de esto, de no ser". Pero cuando uno se topa con un accidente, se estrella un avión, no hay temor. En el instante de la muerte, dice: "Sí, ahora sé qué significa morir". Pero la mente consciente, con todos sus pensamientos, dice: "¡Dios mío, voy a morir, no quiero morir, no debo morir, me protegeré!" Esa es la cosa que tiene miedo. ¿Usted nunca ha observado a una hormiga? Jamás está asustada; si alguien la mata, muere. Ahora usted ve algo.

N: *Señor, ¿ha visto alguna vez una hormiga? Si uno pone un trozo de papel frente a la hormiga, ésta lo esquiva.*

K: Ella quiere sobrevivir, pero no está pensando acerca de la supervivencia. Volveremos a ello, entonces. El pensamiento crea el temor; es sólo el pensamiento el que dice: "Moriré, estoy solo, no me he realizado". Véalo: ésa es la eternidad intemporal, es la verdadera eternidad. Vea lo extraordinario que ello es. ¿Por qué debo estar atemorizado, si el temor es una parte de mi ser? Sólo cuando el pensamiento dice que la vida debe ser diferente, hay temor. ¿Puede la mente permanecer por completo inmóvil? ¿Puede ser completamente estable? Entonces surge esa cosa. Cuando esa cosa está despierta, ¿cuál es, entonces, la raíz central del temor?

P: *Señor, ¿eso le ha ocurrido a usted alguna vez?*

K: Varias veces, muchas veces, cuando la mente es completamente estable y no se retrae ante nada, cuando no acepta ni rechaza ni racionaliza ni escapa, cuando no hay movimiento de ninguna clase. Hemos llegado hasta la misma raíz de ello, ¿verdad?

LA MENTE PARLANCHINA

M: *Yo quiero discutir el problema de la mente parlanchina. ¿Qué es lo que hace parlotear a nuestras mentes? ¿Dónde obtiene energía la mente y cuál es el propósito de ese parloteo? Es una operación constante. En todo momento, la mente está murmurando.*

P: *¿No es ésa la naturaleza misma de la mente?*

M: *Eso no lo explica, no ofrece ningún remedio.*

P: *Ella debe operar para existir.*

M: *No es cuestión de 'deber'. No hay tal 'deber'. La mente parlotea todo el tiempo y la energía dedicada a ese propósito llena la mayor parte de nuestra vida.*

K: ¿Por qué parlotea la mente, cuál es el propósito de ello?

M: *No hay propósito alguno. Cuando observo al cerebro, veo que el parloteo ocurre solamente en el cerebro, es una actividad cerebral; una corriente fluye hacia arriba y hacia abajo, pero es caótica, carece de todo propósito o significado. El cerebro se desgasta a causa de su propia actividad. Uno puede ver que ello es agotador para el cerebro, pero el proceso no se detiene.*

K: ¿Vale la pena investigar esto?

P: *Si consideramos el proceso del pensamiento como algo continuo, sin principio ni final, entonces, ¿por qué deberíamos establecer diferencia entre el parloteo y el propio proceso del pensamiento?*

M: *Nuestro estado de alerta o atención, se disipa totalmente en eso. Somos conscientes de algo que carece en absoluto de significado. Es una función neurótica del cerebro, y en ella se desperdician nuestro tiempo, nuestra percepción alerta, nuestra atención, todos nuestros mejores esfuerzas.*

P: *¿Diría usted que la actividad del pensamiento y el parloteo son significativos?*

K: Su mente parlotea; ¿por qué?

M: *Porque no puedo detenerla.*

K: ¿Es por hábito? ¿Es por temor de no hallarse ocupada con algo?

A: *Es un acto que está más allá de la voluntad.*

M: *Aparece como una mera actividad automática. Simplemente está ahí, no hay sentimiento, no hay nada.*

K: Usted no ha entendido lo que quiero decir. Por lo visto, la mente necesita estar ocupada con algo.

M: *La mente está ocupada todo el tiempo.*

K: La mente está ocupada con algo, y si no está ocupada, se siente ociosa, vacía y, en consecuencia, recurre al parloteo. Y lo que yo pregunto es justamente eso: ¿Se trata de un hábito, o es el temor de no estar ocupada?

M: *Es un hábito, un hábito profundamente arraigado.*

K: Yo dudo de que sea un hábito.

P: *Existe lo que llamemos el pensar significativo, el pensar dirigido, que es lógico, analítico, que se interesa en la solución de los problemas. El parloteo no es algo consciente. En un estado de inatención hay un movimiento continuo de la mente descargando reflejos, los que salen con la acumulación de los residuos que ella ha adquirido a lo largo de los años y que está expeliendo continuamente; y de pronto uno despierta y dice que la mente está parloteando. Nosotros concedemos importancia a lo que llamamos actividad significativa, como algo opuesto a lo que llamamos parloteo. ¿Es válida esta importancia?*

K: ¿Por qué está parloteando la mente?

P: *Parlotea; no hay un 'porqué' para ello.*

K: El quiere descubrir por qué parlotea. ¿Acaso es como el agua que fluye, como el agua que escapa del grifo?

M: *Es una fuga mental.*

P: *Eso me indica a mí que mi mente no está activa.*

K: ¿Por qué objeta usted el parloteo de la mente?

M: *Es una pérdida de energía, una pérdida de tiempo; el sentido común dice que eso carece de utilidad.*

P: *Nos encontramos de vuelta en el estado intermedio -no estamos ni aquí ni allá. Y no es sólo la mente parlanchina una señal de nuestra insuficiencia, sino también el darnos cuenta del parloteo.*

K: Deje a un lado por el momento, la atención, el darse cuenta. Yo sólo le pregunto por qué parlotea la mente. ¿Es un hábito, o la mente necesita hallarse ocupada con algo? Y cuando no está ocupada con lo que ella piensa que debe estar ocupada, llamamos a eso parloteo. ¿Por qué la ocupación no debería ser también el parloteo? Yo estoy ocupado con mi casa. Otro está ocupado con su dios, con su trabajo, con sus negocios, con su esposa, con su sexo, con sus hijos, con su propiedad. La mente necesita estar ocupada con algo y, por lo tanto, cuando no está ocupada puede experimentar una sensación de vacío y, en consecuencia, parlotea. Yo no veo ningún problema en esto. No veo la gran cuestión que esto pueda implicar, a menos que usted quiera detener el parloteo.

M: *Si el parloteo no fuera agobiante, no habría problema.*

K: Usted quiere detenerlo, quiere terminar con él. La pregunta no es, entonces, 'por qué', sino 'para qué'.

M: *¿Puede ponérsele fin a una mente que parlotea?*

K: ¿Puede llegar a su fin una mente que parlotea? Yo no sé a qué llama usted parloteo. Estoy inquiriendo. Cuando usted está ocupado con sus negocios, eso también es un parloteo. Quiero descubrir a qué llama usted parloteo. Yo digo que cualquier ocupación, conmigo mismo, con mi dios, con mi mujer, con mi marido, mis hijos, el dinero, la propiedad o la posición, la totalidad de eso es parloteo. ¿Por qué excluye todo eso y dice que lo otro es el parloteo?

M: *Yo sólo estoy hablando de lo que observo.*

P: *Porque el parloteo de que hablamos carece de racionalidad.*

K: No tiene relación con su actividad cotidiana. No es un acto racional. Ese parloteo no está relacionado con la vida de todos los días. No tiene nada que ver con sus requerimientos corrientes y, por lo tanto, se produce lo que usted llama parloteo. Todos conocemos eso.

P: *¿Usted lo hace?*

K: No es lo que importa. No se ocupe de mí.

A: *Señor, nuestro pensar normal es coherente en relación con un contexto. El parloteo es esa actividad de la mente que no tiene coherencia con ningún contexto. Por lo tanto, decimos que carece en absoluto de significación, porque nosotros podemos abrirnos paso a través del contexto, pero cuando la actividad de la mente es inconexa, entonces carece de coherencia.*

K: El parloteo, ¿es un descanso para la mente?

A: *No, señor.*

K: Espere, espere, no tan rápido. Escuche, Achyutji, yo quiero plantearle lo siguiente: Usted está ocupado con su trabajo diario, consciente, racional, irracional, y el parloteo puede ser un alivio con respecto a todo eso.

B: *En ese caso, ¿guardaría el parloteo la misma relación que el sueño con respecto al estado de vigilia?*

K: No, yo no lo pondría de ese modo. Mis músculos han estado ejercitándose todo el día y me relajo; el parloteo puede ser una forma de relajación.

A: *Puede ser por completo irrelevante. Pero disipa energía.*

K: ¿Lo hace?

A: *La relajación no debe disipar energía. La relajación es una actividad que surge después de que uno ha agotado su energía, y entonces descansa.*

K: El parloteo, dice usted, es un desgaste de energía y por eso quiere detenerlo.

A: *No es cuestión de querer detenerlo. El problema consiste en que la mente que ha estado desperdiciando su energía en el parloteo, debe ser dedicada a algo útil. Uno puede practicar alguna clase de japa, pero eso será otra vez una cosa mecánica que no resolverá el problema. Volvemos a la cuestión de comprender cómo ocurre este proceso de continuo parloteo. No lo comprendemos en absoluto. Es algo que está más allá de la voluntad.*

K: ¿Cesaría su mente de parlotear si se hallara plenamente ocupada? Sólo escuche, señor. Si no hay un espacio vacío, si no hay espacio o si toda la mente está llena de espacio, ¿parloteará? No importa qué palabra utilice usted -espacio, llena, totalmente vacía, o sin ocupación alguna por completo. ¿Parlotea entonces la mente? ¿O el parloteo tiene lugar sólo cuando hay algún pequeño espacio que no está cubierto? ¿Entiende lo que quiero decir? Cuando la habitación está completamente llena, ¿puede haber movimiento alguno? Cuando la mente está completamente llena y no hay espacio, ¿puede haber en absoluto movimiento alguno como el que usted llama parloteo? No sé si estoy comunicando algo...

M: *Eso es hipotético.*

K: ...en el sentido de que nuestras mentes están en parte llenas, en parte ocupadas, y la parte que no se halla ocupada, está parloteando.

M: *Usted se identifica con la mente vacía.*

K: Yo no digo eso. Pregunto, quiero descubrir por qué parlotea la mente. ¿Es un hábito?

M: *Se parece a un hábito.*

K: ¿Por qué ha surgido el hábito?

M: *Hasta donde nosotros sabemos, no hay razón alguna.*

K: Yo no me opongo a que la mente parlotee, pero usted objeta su parloteo. No estoy seguro de que eso sea un derroche de energía. ¿Es un hábito? Si es un hábito, entonces, ¿cómo ha de terminarse ese hábito? Eso es lo único que nos concierne. ¿Cómo se termina un hábito -cualquier hábito, el de fumar, el de beber, el de comer en exceso?

M: *A menos que uno sepa algo por propia experiencia, es como hablarle a un niño. Por lo general, el hábito se termina mediante el acto de mirarlo intensamente.*

K: ¿Se detiene el parloteo cuando usted lo mira intensamente?

M: *Eso es lo sorprendente, no se detiene.*

K: No estoy seguro de que no lo haga. Si uno observa intensamente el fumar, prestando atención a todo el movimiento del fumar, éste se marchita y muere. Entonces, ¿por qué no puede morir el parloteo?

M: *Porque es automático, y el fumar no es automático.*

K: ¿No es automático? Se ha vuelto automático.

M: *No hagamos referencia a los comienzas; no hay comienzas. Yo no puedo rastrear ningún comienzo en el parloteo. Este es extrañamente automático; es un estremecimiento automático del cerebro. Yo sólo veo al cerebro estremeciéndose, murmurando, y no puedo hacer nada.*

P: *Todos los otros sistemas que tratan con este movimiento periférico del parloteo, dicen que debe cesar antes de que uno pueda pasar a hacer cualquier otra cosa.*

M: *Y para terminar con él uno repite mantras, introduce cierta uniformidad, cierta monotonía en la mente. Pero el parloteo no es monótono, el contenido cambia.*

K: Eso es interesante: el contenido cambia.

P: *Es completamente inconexo. El problema básico es que, mientras el proceso del pensamiento llene la mayor parte de la conciencia, gobernará tanto al pensar como al parloteo. Yo no creo que sea posible librarse de uno y conservar al otro.*

A: *Yo diría que hay una forma de abordar esto: Nuestra mente funciona en distintos niveles, y el parloteo es ese movimiento en el que todos estos niveles se mezclan.*

P: *Yo no creo que sea de ese modo, Achyutji; no creo que los niveles se mezclen. El movimiento consciente del pensar ocurre cuando el pensador hace que el pensamiento elabore una premisa, y entonces se mueve lógicamente a partir de ahí. En el terreno de lo irracional, del parloteo, ocurren muchas cosas, muchas cosas que la mente racional no comprende. Pero yo me estaba preguntando si ambos movimientos no son contraparte el uno del otro, y si uno puede existir sin el otro.*

B: *Aparentemente, nosotros objetamos el parloteo pero no objetamos la ocupación dirigida a un propósito.*

P: *Eso es lo que estoy diciendo. Digo que mientras esto se encuentre ahí, lo otro también estará.*

A: *Yo cuestiono eso.*

P: *Discutámoslo. Yo me pregunto si esto no es un reflejo de lo otro.*

B: *La mente conoce la ocupación dirigida, y también conoce el parloteo, un parloteo no direccional. ¿Conoce la mente el espacio o el vacío?*

P: *¿Dónde interviene el espacio?*

B: *Porque Krishnaji introdujo el espacio.*

P: *No lo plantee de ese modo. Si lo uno existe, lo otro existirá. Eso es todo cuanto quisiera investigar.*

A: *No. Para una persona es posible ser eficiente en la realización de cualquier simple tarea hacia la cual se orienta. Esa es la actividad dirigida. Usted dice que cualquier persona que es capaz de realizar una actividad dirigida, también debe soportar todo el tiempo la extravagancia del parloteo.*

P: *La actividad dirigida no implica una función estrictamente tecnológica; también está la actividad psicológica que es dirigida. Mientras la actividad psicológica, emocional es dirigida, la otra continúa.*

A: *Vea, la actividad dirigida puede entenderse o como una proyección del centro, o como algo que refuerza el centro. Por lo tanto, la actividad dirigida puede ser rastreada hacia una fuente; esa fuente es un centro o la actividad crea la fuente.*

K: ¿Cómo detiene usted el parloteo? Eso es lo que a él le interesa.

P: *Si puedo proseguir esto con Achyutji, él dice que es posible que pueda haber dentro de la mente un estado de pensar dirigido en ambos niveles, tanto en el funcional como en el psicológico; y también está el parloteo.*

A: Esa es una actividad dirigida. Conozco su origen, conozco su propósito.

P: *Una actividad dirigida... ¿Realmente conozco su origen?*

A: *Así es como el centro se sustenta a sí mismo. Este es el centro.*

P: *Cuando yo quiero explorar y encontrar la raíz de ello, no encuentro ni la raíz ni el origen.*

A: *Yo tampoco los encuentro. Digo que ésta es una actividad que se sustenta a sí misma, y que gracias a ella el centro se nutre y fortalece. Hay aquí un cauce de movimiento que ni siquiera parece estar relacionado con lo Otro,*

M: *Por tanto, usted divide el fluir de la mente en parloteo y no parloteo.*

P: *¿Cómo sabe usted eso?*

K: El dice que el parloteo es un desperdicio de energía.

D: *¿Por qué dice usted eso? ¿Cómo lo sabe él?*

K: Oh, sí. ¡Es tan irracional, tan ilógico, tan desordenado, está completamente fuera de lugar!

D: *¿Acaso no sabemos que todo esfuerzo irracional termina en nada?*

K: Espere, espere.

M: *Acertado o equivocado, ¿por qué escoger? Hay tres movimientos de la mente: el intencional, el no intencional y el mixto. Yo no tengo queja alguna contra el intencional; mi desacuerdo es con el no intencional. ¿Puedo eliminar el movimiento no intencional?*

K: Eso es todo lo que nos concierne. Mi mente parlotea. Yo quiero volverme hacia cualquier cosa que detenga ese parloteo. Quiero detenerlo porque veo que es irracional, de mal gusto. ¿Cómo he de terminar con ese parloteo?

M: *Todo cuanto yo puedo hacer es mirarlo. Siempre que logro mirarlo, se detiene.*

K: Pero dentro de un rato volverá. Yo quiero detenerlo para siempre. Entonces, ¿cómo voy a hacerlo? En vez de estar ocupado con un movimiento dirigido, intencional, ahora me ocupo de detener el parloteo. Quiero dedicarme a esto.

B: *Yo no objeto el estar ocupado con el dinero, con cien diferentes clases de cosas. Pienso que todo eso está bien. ¿Por qué parlotea la mente desdichada? Yo quiero detener eso.*

A: *Mirar la actividad dirigida me ayuda a entender el proceso del ego -el centro- y cómo todo eso llega a limitarlo a uno. La exploración siempre conduce a un poco más de claridad.*

K: Achyutji, yo quiero detener el parloteo; veo que éste es un desperdicio de energía. ¿Qué he de hacer? ¿Cómo he de detenerlo para siempre?

P: *Yo siento que mientras uno esté observando cualquier proceso de la mente, sea ésta una acción dirigida o no, está en la trampa.*

K: ¿Por qué objeto el parloteo? Usted dice que está malgastando energías, pero uno malgasta energías en diez direcciones diferentes. Señor, yo no objeto el hecho de que mi mente parlotee. No me importa gastar un poco de energía, porque estoy gastando energía en múltiples direcciones. ¿Por qué objeto el parloteo?

M: *Porque desperdicio energía.*

K: Por lo tanto, usted es contrario al desperdicio de energía con respecto a una clase particular de ocupación. Yo objeto el desperdicio de energía en cualquiera de sus formas.

M: *Ese es un punto cuestionable. ¿Qué es un desperdicio de energía y qué no lo es?*

A: *También me gustaría cerciorarme de que no estamos esquivando un problema muy difícil.*

P: *Hay dos maneras de considerar esto; una es decir: "¿Cómo puedo resolver el problema?" La otra: "¿Por qué establece uno diferencia entre lo que está y lo que no está dirigido a un propósito?"*

A: *Yo no objeto eso.*

K: Frydman lo objeta.

M: *En todo caso, siempre que mi mente se encuentra en un estado de parloteo, hay angustia, hay desesperación.*

K: Señor, atengámonos a una sola cosa cada vez. Usted dice que es un desperdicio de energía. Nosotros malgastamos energía de muchísimos modos.

M: *Ese es un modo de lo más desagradable.*

K: Usted no quiere el desperdicio desagradable de energía, pero aceptaría el agradable.

M: *Por supuesto.*

K: Por lo tanto, sólo está objetando el desperdicio de energía que es desagradable. Yo abordaré esto de una manera diferente: No me interesa si mi mente parlotea o no. Lo importante no es si hay un movimiento dirigido, intencional o no intencional, sino que la mente sea estable, firme como una roca, y entonces el problema no existe; la mente no parlotea. Déjela que parlotee.

P: *Yo tengo que hacerle una pregunta: ¿Primero está usted alerta y después habla? ¿Percibe usted, se da cuenta de la formación de las palabras en la mente?*

K: ¿Qué es esto? Espere, espere, quédese con eso. Quisiera abordar el problema de un modo muy diferente. Cuando la mente es por completo estable como una roca, entonces, si una palabra la atraviesa, si alguien derrama algo sobre ella, o si un pájaro la estropea, la mente limpia todo eso. Es el único modo en que yo lo abordaría: descubrir si la mente es firme como una roca; entonces una pequeña onda, una ligera lluvia, un pequeño movimiento, carecen de importancia. Pero usted aborda esto desde el punto de vista de intentar detener el desperdicio de energía, el desperdicio irracional, involuntario; y yo digo que, intencional o no intencional, el desperdicio se está produciendo en usted todo el tiempo y en todos los aspectos. Para mí el problema es muy simple: ¿Es la mente por completo estable?

Yo sé que la mente parlotea. Sé que hay desperdicio de energía en múltiples direcciones -intencional o no intencional, consciente o inconsciente- y digo: déjelo en paz, no esté tan terriblemente preocupada al respecto, mírelo de una manera diferente.

P: *Su mente, ¿opera de algún modo en base al pensamiento y a las palabras que se mueven a través de la mente?*

K: No.

P: *¿Sus células cerebrales emiten alguna uez palabras que indiquen la existencia de una mente que parlotea?*

M: *El no sabe qué va a decir la próxima vez, pero dice algo y ello tiene sentido. Hay aquí un hombre que está completamente vacío.*

P: *Entonces, ¿su conciencia está realmente vacía?*

K: Esto no nos va a llevar muy lejos. Dejémoslo.

B: *Señor, usted aborda la cuestión desde dos posiciones diferentes. En una dice: "Miren la fragmentación, miren lo que sucede". Después, súbitamente da un salto y dice: "Déjenlo estar". Y pregunta si hay una mente que sea imperturbable.*

K: Yo no creo que pueda terminarse con el problema del parloteo de otra manera.

B: *¿Qué relación hay entre las dos formas de abordar el problema?*

K: No creo que haya ninguna. Mire, la mente está parloteando y nosotros hemos discutido eso por media hora, lo hemos considerado desde diferentes puntos de vista. La mente todavía continúa en ello fragmentariamente, queriendo resolver el problema mirándolo y por diversos medios. Yo escucho todo eso y digo que ésta no parece ser la respuesta, que ello no parece completar el cuadro; y veo que es así porque nuestras mentes son tan inestables. La mente no ha logrado arraigar muy hondo en la profunda estabilidad interna y, por lo tanto, parlotea. Así que puede ser eso. No he saltado fuera de 'lo que es', le he prestado atención.

B: *Usted no ha saltado fuera; nosotros hemos abordado nuestros fragmentos, mientras que usted ha reunido toda la cosa en conjunto.*

K: Así es como yo operaría si mi mente estuviera parloteando. Sé que eso es un desperdicio de energía. Lo miro y entonces interviene en ello otro factor: el hecho de que mi mente no es en absoluto estable. Por lo tanto, yo investigaría eso antes que el parloteo.

P: *Cuando usted dice: "Si mi mente parloteara, yo investigaría el hecho de que ella no es estable", ¿cómo abordaría ese hecho? ¿Investigar qué?*

K: Eso constituiría mi interés, no el parloteo. Veo que mientras la mente no sea estable, tiene que haber parloteo. Por consiguiente, no me ocupo del parloteo, sino que voy a averiguar cuál es el sentimiento y la cualidad de una mente por completo estable. Eso es todo. Me he alejado del parloteo.

M: *Usted se ha alejado de 'lo que es' para ir hacia 'lo que no es'.*

K: No. No me he movido hacia 'lo que no es'. Sé que mi mente parlotea. Ese es un hecho. Sé que eso es irracional, involuntario, no intencional, un desperdicio de energía; también sé que estoy malgastando energía de diez modos diferentes. Reunir toda la energía que se desperdicia, es imposible. Usted derrama mercurio y hay centenares de gotitas por todos lados. Reunirlas es también un desgaste de energía. Veo, pues, que debe haber una manera diferente. No siendo estable, la mente parlotea. Ahora pregunto: ¿Cuál es la naturaleza y estructura de la estabilidad?

M: *En mí no hay estabilidad.*

K: No lo sé. Voy a averiguarlo. Voy a llegar a ello, a descubrirlo. Usted dice que la estabilidad es el opuesto de la inestabilidad o inquietud mental. Yo digo que la estabilidad de la mente no es el opuesto de la inestabilidad, porque el opuesto contiene siempre su propio opuesto. Por lo tanto, ella no es el opuesto. Comencé con el parloteo y veo el desperdicio de energía; y también veo que la mente desperdicia energía de muchos modos y que no puedo reunir todos esos desperdicios de energía y hacer de ellos una cosa total. Por lo tanto, dejo de lado ese problema. Lo comprendo, puede ser que el parloteo continúe, que continúe todo el desgaste de energía en diferentes direcciones mientras la mente no sea firme como una roca. Esa no es una aseveración verbal. Es la comprensión de un estado que ha surgido al descartar la investigación de cómo reunir la energía desperdiciada. No me intereso en el desperdicio de energía.

M: *Yo entiendo que cuando existe el estado en que la mente es firme como una roca, entonces no habrá desperdicio de energía.*

K: No, no.

B: *Siempre ha existido ese problema con nosotros: lo negativo es transformado en positivo por la mente. Usted dirá que lo negativo no se transforma naturalmente a sí mismo. Pero, ¿qué haría usted al respecto?*

K: No lo sé. Eso no me interesa.

P: *Pero usted también dice que ése sería su interés.*

B: *Cuando él dice que lo negativo es lo positivo, quiere decir que la observación negativa es instantáneamente la positiva. Lo negativo pasa por este proceso.*

K: La atención es aplicada en una dirección diferente. En vez de preocuparse por el modo de detener el desgaste de energía, la atención se dirige ahora a la comprensión de lo que significa ser firme, estable.

B: *Pero ésa no es una dirección mental.*

K: No, es obvio que no; no es una dirección verbal. Considero que esto es realmente muy importante. ¿Cuál es la naturaleza de una mente estable? ¿Podemos discutir eso, no la descripción mental de una mente estable?

M: *¿Habla usted de ser momentáneamente estable?*

K: El dijo: "¿Es eso temporal o permanente?" A mí no me gusta la palabra 'permanente'.

P: *Pero, ¿cuál es la naturaleza de una mente estable?*

K: ¿No la conoce usted?

M: *Gracias a usted, todos nosotros la conocemos.*

P: *Yo también diría eso; sin embargo, ello no detendría ni el parloteo ni el proceso del pensamiento.*

K: El dijo que el mar es muy profundo, muy estable, hay unas pocas olas que vienen y van, y uno no se preocupa; pero si se preocupa, entonces permanece ahí.

P: *Cuando uno se descubre a sí mismo permaneciendo ahí, lo único que puede hacer es ver que está ahí.*

K: Y usted ve eso y lo descarta. No promovamos tanta agitación al respecto. Como lo señaló Balasundaram, lo negativo se transforma instantáneamente en lo positivo cuando uno ve. Lo falso se convierte instantáneamente en lo verdadero. El ver es la roca; el oír o el escuchar es la roca.

EL CENTRO Y LA DUALIDAD

K: ¿Qué es la dualidad? ¿Existe en absoluto la dualidad?

A: *Por supuesto que existe.*

K: Yo no lo daré por sentado. No conozco nada de Vedanta, Advaita o de teorías científicas. Estamos comenzando de nuevo, sin conocer las hipótesis de otros, que pueden ser de segunda mano. Elimínelas todas. ¿Existe la dualidad? Aparte de la dualidad factual -hombre/mujer, luz/oscuridad, alto/bajo- ¿existe alguna otra dualidad?

S: *La dualidad del 'yo' y del 'tú' está estructurada dentro de nosotros.*

K: ¿Existe la dualidad aparte de la obvia dualidad hombre/mujer, oscuridad/luz, etc.? Quiero dejar en claro que todos estamos hablando de la misma cosa. No tengo la presunción de ser superior, quiero descubrir si existe la dualidad, la dualidad psicológica. Es obvio que externamente hay dualidad -árboles altos, árboles bajos, colores diferentes, distintos materiales y así sucesivamente. Pero en lo psicológico sólo existe 'lo que es', y debido a que no somos capaces de resolver 'lo que es', inventamos 'lo que debería ser'. En consecuencia, hay dualidad. Desde 'lo que es' -el hecho- hay una abstracción hacia 'lo que debería ser' -el ideal. Pero sólo existe 'lo que es'.

D: *Se dice que 'lo que es', es dualístico.*

K: Espere, señor. Quiero averiguarlo. Yo sólo conozco 'lo que es' y no 'lo que debería ser'.

P: *Para mí, 'lo que es' es la dualidad.*

K: No. Pero usted está condicionada para la dualidad, ha sido educada para la dualidad, y funciona psicológicamente en la dualidad.

S: *El punto de partida es una posición dualística. Ello puede deberse a muchos factores.*

K: Eso es lo que quiero investigar: si esta actitud dualística hacia la vida ha surgido porque la mente no ha sido capaz de resolver realmente 'lo que es'.

A: *Hasta donde podemos verlo, el bebé recién nacido no llora solamente por la leche materna, por el alimento. Llora cada vez que lo dejan solo. La dualidad es la expresión de mi propia insuficiencia interna a causa de lo que soy. Esto comienza así desde el principio de la vida.*

P: *Forma parte de la herencia racial.*

S: *¿Cuál es la naturaleza de 'lo que es'?*

K: Eso es lo que quiero averiguar. Si puedo comprender 'lo que es', ¿por qué tendría que haber dualidad?

S: *¿Cuál es el instrumento con el que comprendo?*

B: *¿El problema surge porque no hay contacto con 'lo que es'? Se da por sentada la dualidad porque hay muy poco contacto con 'lo que es'.*

K: Eso es lo que quiero descubrir. ¿Qué es la dualidad? ¿Es una medida?

B: *La dualidad es una comparación.*

P: *Es el sentimiento del 'yo' como algo separado del 'no yo'.*

K: Esa es la causa básica de la dualidad. Entonces, ¿qué es el 'yo' que dice que usted es diferente? ¿Qué es el 'yo'?

A: *El centro, el cuerpo.*

M: *El cerebro.*

P: *Yo formulo esa pregunta y, observando el movimiento del 'yo', descubro que éste no es algo tan factual como la silla o la mesa o el cuerpo. En sí mismo carece de existencia.*

K: Puedo decir algo? Quizá suene absurdo, pero para mí no existe la dualidad. Hay hombre/mujer, luz/oscuridad. No estamos hablando de esa clase de dualidad. La dualidad existe sólo como el 'yo' y el 'no yo', el espacio entre el 'yo' y el 'tú', el centro como el 'yo' y el centro como el 'tú'. El centro del 'yo' lo mira

a usted y hay una distancia entre el ‘yo’ y el ‘usted’. La distancia puede ser expandida o reducida. Este proceso es la conciencia. ¿No están de acuerdo conmigo? Quiero ser claro, quiero comenzar despacio.

B: *Esta distancia cercada es la conciencia.*

M: *La distancia está en la conciencia.*

K: No, señor, hay distancia entre usted y yo sentado aquí, la distancia física. Luego, está la distancia que la mente ha creado, que es el ‘yo’ y el ‘usted’. El ‘yo’ y el ‘no yo’, el ‘usted’ y la distancia, eso es la conciencia.

D: *Uno debe distinguir entre lo físico y lo psicológico.*

S: *¿Es el ‘yo’ una entidad concreta?*

P: *Por eso digo que esta investigación acerca de quién es el ‘yo’, es difícil.*

S: *Nosotros comenzamos por preguntarnos qué es la dualidad -el ‘yo’ y el ‘no yo’ el centro.*

K: El espacio entre este centro y ese centro, el movimiento entre este centro y ese centro, el movimiento vertical u horizontal, es la conciencia.

P: *¿Es eso todo?*

K: Sólo estoy empezando.

A: *Señor, usted ha sugerido dos centros: este centro que se encuentra con otro centro. No hay otro centro, señor.*

K: Estoy llegando a eso. Vaya despacio, paso a paso. El otro centro es inventado por este centro.

A: *No lo sé. Yo digo que aun sin el otro centro, aparece la distancia.*

S: *Achyutji, el ‘yo’ crea el ‘no yo’. Este se halla implicado en el proceso del ‘yo’.*

K: Si yo no tengo centro, no hay otro centro. Quiero cuestionar toda la estructura de la dualidad. No la acepto. Ustedes la han aceptado. Nuestra filosofía, nuestro juicio, todo está basado en esta aceptación. El ‘yo’ y el ‘no yo’ y todas las complicaciones que de ello se derivan; y ahora quiero, si es que puedo, cuestionar toda la estructura de la dualidad. De modo que el ‘yo’ es el único centro. De ahí procede el ‘no yo’, y la relación entre el ‘yo’ y el ‘no yo’ inevitablemente produce conflicto. Sólo existe el centro en el cual se origina el otro centro, el ‘tu’. Creo que eso es bastante claro; al menos, lo es para mí. No lo acepten ustedes.

M: *¿Cómo surge este centro? Debido a que tengo este centro, creo el otro centro...*

K: Estoy llegando a eso. No quiero contestar esa pregunta todavía. En el estado de vigilia, el centro crea el otro centro. En eso se origina todo el problema de la relación y, por consiguiente, surgen la dualidad, los conflictos, el intento de superar la dualidad. Es el centro el que crea esta división. Veo que en el estado de vigilia, a causa de que hay un centro, su relación estará siempre fragmentada, dividida. La división es espacio y tiempo, y donde hay espacio y tiempo como división, inevitablemente tiene que haber conflicto. Eso es simple, claro. Por lo tanto, durante el estado de vigilia veo que lo que ocurre todo el tiempo es un proceso de ajuste, comparación, imitación, violencia. Y cuando el centro se duerme, mantiene la división incluso cuando está durmiendo.

SWS: *¿Qué entiende usted al decir que el centro se duerme?*

K: Nosotros no sabemos qué es ese estado. Vamos a investigar eso.

S: *En la conciencia de vigilia, el experimentador es el centro.*

K: El experimentador es el centro, el centro es la memoria, el conocimiento que siempre está en el pasado. El centro puede proyectarse al futuro, pero sigue teniendo sus raíces en el pasado.

D: *El centro es el presente, yo no conozco ni el pasado ni el futuro.*

K: Si usted tiene un centro, nunca puede decir eso.

D: *Hasta donde ello concierne a mi identidad, el pasado y el futuro son sólo acreciones externas, nada tengo que ver con ellas. Yo soy el presente.*

A: *Usted es el hijo del pasado, es el heredero de todo cuanto pertenece al pasado.*

D: *De ningún modo. Esa es una hipótesis. ¿Cómo conoce usted el pasado?*

K: El idioma que usted está hablando, el inglés, es el resultado del pasado.

P: *Si uno existe, existe lo otro.*

D: *Esa es una teoría.*

A: *¿Cómo puede eso ser una teoría? El hecho mismo de que usted haya nacido, implica que es el hijo del pasado.*

D: *Yo no conozco el pasado, yo no conozco el futuro.*

P: *Si uno está libre de ambos, tanto del pasado como del futuro, entonces no hay problema. Hablemos de la gente a la que sí preocupa el pasado.*

D: *Soy una muy pequeña no entidad con un sentimiento de ser 'yo mismo'. Nada sé acerca del pasado o del futuro.*

A: *El 'yo', ¿no es creado y producido por la totalidad del pasado: mi padre, mi abuelo...? ¿Cómo puedo negar eso? Mi conciencia misma está compuesta por el pasado.*

P: *Está el pasado personal, racial. Mire, Deshpande, yo recuerdo la discusión de ayer y esa discusión interviene en mi modo de discutir las cosas hoy.*

D: *Mi posición es: Nada sé acerca del pasado o del futuro; son una acreción.*

A: *Deshpanji, cuando usted dice: "Yo soy el presente", tenga la bondad de considerarlo. ¿Quiere decir que solamente es este momento, sin pasado ni futuro? ¿Es ésa una teoría o es un hecho? Si es un hecho, usted se halla en estado de samadhi*

K: Espere un momento, señor. Estemos tranquilos. Usted habla inglés; ésa es una acreción. ¿Qué es el centro que acrece?

D: *Llamo 'yo' a ese centro, pero nada sé al respecto.*

K: Por lo tanto, el centro que ha acumulado, es el 'yo'.

D: *El acumulador y lo acumulado no son lo mismo.*

K: ¿Quién es el centro que está acumulando? ¿Existe un centro sin acumulación? El centro, ¿es diferente de la cosa que él ha acumulado?

D: *No puedo responder a eso.*

M: *Todo eso es el contenido de la conciencia.*

K: Dijimos que el contenido de la conciencia es la conciencia. Si no hay conciencia, no hay acumulación.

M: *Yo no dije eso.*

K: Lo dije yo, con eso comenzamos.

M: *El contenido de la conciencia es la conciencia. Eso quiere decir que cuando no hay contenido, no hay conciencia.*

K: Eso es lo que significa.

D: *Por consiguiente, ello quiere decir que hay una conciencia no dual.*

K: No, no. Esa es una especulación. Aténgase a aquello con lo que empezamos: la conciencia es su contenido; el contenido es la conciencia. Este es un hecho absoluto.

A: *Señor, en cualquier momento dado, este 'yo' es incapaz de gobernar el campo total de la conciencia como su propia esfera de percepción. En mi percepción, yo no veo la totalidad del campo.*

K: Porque existe un centro. Cuando hay un centro, hay fragmentación.

P: *El 'yo' sólo opera mediante un proceso de pensar que es fragmentario.*

K: Eso es todo.

A: *Lo que yo pensaba es que el contenido de la conciencia tiene que formar parte de mi campo de percepción. ¿Acaso no es así?*

P: *Si formara parte de mi percepción, entonces todo el contenido de la conciencia es la conciencia, y no hay ninguna otra cosa. Entonces me quedaría con la conciencia, permanecería ahí. Pero estoy sentado frente a usted y digo: Muéstreme el modo. Y usted continúa diciendo: "En el momento en que pregunta por el modo, jamás conocerá el modo". Y nosotros seguimos pidiéndole que nos muestre el modo.*

S: *El primer punto es que nosotros experimentamos sólo fragmentariamente y no la conciencia total.*

K: Eso es lo que estoy diciendo. Mientras haya un centro tiene que haber fragmentación, y la fragmentación es el 'yo' y el 'tú' y el conflicto que se produce en esa relación.

S: *¿Considera usted que este centro y la conciencia son idénticos, o el centro es un fragmento de la conciencia total?*

K: El centro es el contenido de la conciencia.

S: *Entonces, ¿la conciencia misma está fragmentada?*

P: *Usted dice que este centro es tiempo/espacio, y también parece postular la posibilidad de ir más allá del campo constituido por el espacio/tiempo. Lo que opera es el centro, y éste es incapaz de ir más allá. Si pudiera hacerlo, el tiempo y el espacio dejarían de ser el contenido de la conciencia.*

K: Empecemos de nuevo. El contenido de la conciencia es la conciencia. Eso es irrefutable. El centro es el hacedor de los fragmentos, y el centro se torna consciente de los fragmentos cuando éstos se agitan o entran

en acción; de lo contrario, el centro no es consciente de los otros fragmentos. El centro es el observador de los fragmentos. El centro no se identifica a sí mismo con los fragmentos. De ese modo, siempre existen el observador y lo observado, el pensador y la experiencia. Por lo tanto, el centro es el hacedor de los fragmentos y el centro trata de juntar todos los fragmentos e ir más allá. Uno de los fragmentos dice 'duerme' y el otro dice 'manténte despierto'. En el estado en que uno se mantiene despierto, hay desorden. Durante el sueño, las células cerebrales tratan de producir orden, porque uno no puede funcionar eficazmente en el desorden.

S: *El cerebro trata de producir orden. Ese proceso, ¿es dualístico o no dualístico?*

K: Se lo mostraré. Las células cerebrales exigen orden. De lo contrario, no pueden funcionar. En esto no hay dualidad. Durante el día hay desorden porque el centro está ahí, el centro es la causa de la fragmentación; el centro conoce la fragmentación solamente por los fragmentos; él no es consciente de la totalidad de los fragmentos y, por lo tanto, no hay orden; en consecuencia, vive en desorden. El centro es desorden. Aunque diga: "Yo debo experimentar el orden", está viviendo en el desorden, en la confusión. No puede hacer ninguna otra cosa que crear desorden, porque funciona sólo en la fragmentación. ¿De acuerdo, señor?

A: *Sí, señor. Es así.*

K: Las células cerebrales necesitan orden; de otro modo, se vuelven neuróticas, destructivas. Ese es un hecho. Las células cerebrales están siempre exigiendo orden, y el centro está siempre creando fragmentación. Las células cerebrales necesitan orden. Este orden es negado cuando hay un centro, porque el centro está siempre creando destrucción, división, conflicto y todo eso, lo cual es una negación de la seguridad, una negación del orden. No hay dualidad. Este proceso prosigue todo el tiempo. Cuando el cerebro dice: "Yo debo tener orden", eso no es dualidad.

A: *¿Son esos dos movimientos independientes?*

P: *Yo siento que nos estamos alejando de la cosa que es tangible para nosotros.*

K: Esto es muy tangible.

P: *No es tangible. Las células cerebrales que buscan el orden, no son algo tangible.*

K: Se lo mostraré en un minuto.

S: *Pupulji, todo el mundo físico, a pesar del caos, mantiene un orden extraordinario. Está en la naturaleza misma del universo mantener el orden.*

P: *El sentido del tiempo que tienen los científicos, no es una cosa real para nosotros. Las células cerebrales en busca de orden, no significan una realidad para nosotros. Puede ser, pero yo no lo sé. Usted se aleja de un hecho para ir a otro hecho que está más allá de nuestra comprensión.*

K: Pupulji, ambos vemos el punto. Donde hay un centro, tiene que haber conflicto, fragmentación, tienen que existir todas las formas de división entre el 'tú' y el 'yo', pero es el centro el que está creando esta división. ¿Cómo lo sabe usted?

P: *Porque lo he observado en mi misma.*

K: ¿Verbalmente o de hecho?

P: *De hecho.*

K: El centro es el hacedor de los fragmentos. El centro es el fragmento. Todo este campo es desorden. ¿Cómo se da cuenta usted de este desorden?

P: *Lo he visto.*

K: Espere, usted no está contestando mi pregunta. Perdóneme. Yo le pregunto: ¿Cómo se da cuenta usted de este desorden? Si es el centro el que advierte que él es el desorden, entonces sigue siendo el desorden.

P: *Veo eso.*

K: Usted ve que cuando el centro advierte que esto es desorden, entonces crea una dualidad como orden y desorden. Por lo tanto, ¿de qué modo observa usted el desorden? ¿Sin el centro o con el centro? Si es una observación con el centro, hay división. Si no es el centro el que observa, entonces sólo hay desorden.

P: *O hay orden.*

K: Espere. Por favor, vaya despacio. Cuando es el centro el que advierte que hay desorden, entonces hay división, y esta división es la esencia misma del desorden. Cuando el centro no está ahí advirtiéndolo, ¿qué ocurre?

P: *Entonces no hay centro; no hay desorden.*

K: Por lo tanto, ¿qué ha ocurrido? No hay desorden. Ese es un hecho. Eso es lo que exigen las células cerebrales.

P: *Cuando uno introduce aquello, quita esto. Ahora prosigamos.*

K: Deténgase ahí. Por lo tanto, he descubierto algo: que el centro crea el espacio y el tiempo. Donde hay espacio y tiempo, tiene que haber división en la relación y, por consiguiente, desorden en la relación. Habiendo desorden en la relación, ésta crea más desorden, porque tal es la naturaleza misma del centro. No sólo hay desorden en la relación; hay desorden en el pensamiento, en la acción, en las ideas.

P: *Quiero hacerle una pregunta: ¿Cuál es el hecho? ¿La percepción del orden o...?*

K: Uno se da cuenta únicamente del desorden. Sólo escuche. Yo también estoy tanteando con suma cautela, usted comprende. Veo que el centro es el origen del desorden dondequiera que se mueva: en la relación, en el pensamiento, en la acción, en la percepción. Siempre está el percibidor y lo percibido; por lo tanto, dondequiera que el centro opere, se mueva o funcione o tenga su impulso básico, tiene que haber división, conflicto y todo lo demás. Donde está el centro, hay desorden. El desorden es el centro. ¿Cómo se da usted cuenta de ello? ¿Es el centro el que advierte el desorden, o sólo hay desorden? Si no existe un centro que se percate del desorden, hay orden completo. Entonces, obviamente, los fragmentos dejan de ser, porque no hay un centro que esté produciendo los fragmentos.

P: *En ese sentido, cuando los fragmentos existen, la realidad es el fragmento. Cuando los fragmentos dejan de existir, la realidad es no factual. Por tanto, no hay división. Usted está de vuelta en la posición vedantista.*

K: Rehuso aceptar eso.

P: *Se lo estoy planteando.*

A: *Yo diría que cuando usted sostiene que el 'yo' es el origen y centro del desorden, o que el centro es el origen y es el desorden, eso para mí es un hecho. Cuando usted dice que si no hay un centro que observe ese desorden...*

K: No. Yo pregunté: ¿Quién está observando el desorden? Achyutji, vea esto. No existe una conciencia del orden. Y ésa es la belleza del orden.

P: *¿Qué significa para usted la palabra 'realidad'?*

K: Nada.

P: *¿Qué quiere decir con eso? Me gustaría explorar esa palabra 'nada'.*

K: Cuando la realidad es alguna cosa, no es consciente de sí misma.

A: *El campo del conocimiento es el campo de la irrealidad.*

K: No, tenga cuidado, señor. Sólo espere un momento. Dejemos eso ahora. Examinemos la cuestión del sueño, porque ése es, aparentemente, uno de los fragmentos de nuestra vida. ¿Qué son los sueños? ¿Cuál es la matriz de la estructura de los sueños? ¿Cómo acontecen?

I: *Ocurren cuando los deseos no se realizan durante el día.*

K: Usted dice, pues, que durante el día yo deseo algo y eso no se ha cumplido, no se ha llevado a cabo, no ha sido resuelto. En consecuencia, el deseo continúa.

P: *¿Por qué nos vamos tan lejos? El pensamiento es un proceso incesante y sin comienzo, expelido por las células cerebrales. Del mismo modo, hay un período en que la mente se halla por completo dormida; es otra forma del mismo proceso de propulsión.*

K: Es exactamente la misma cosa. El movimiento del día continúa. Por lo tanto, sigue actuando el centro, que es el factor del desorden, que crea desorden durante el día; el movimiento que se convierte en lo que son los sueños -simbólicos o de otra clase-, es el mismo movimiento.

M: *Usted continúa diciendo que el centro es el origen del desorden.*

K: El centro es el desorden, no el origen.

M: *El sentimiento del 'yo' es un anhelo constante en procura de orden. No hay nadie que vaya a crearlo, y yo estoy en este mundo implorando orden, buscando orden, y toda la dualidad ya está dada, no es una dualidad creada.*

K: No, lo siento.

M: *Yo encuentro que es así. Yo no deseo la dualidad.*

K: Esta búsqueda misma es dualidad. Toda nuestra vida es ir en busca de la no dualidad.

M: *Yo sé que todo lo que hago es por el orden. El orden puede ser temporario, un pequeño orden insignificante, pero aun así no hay un gesto, no hay una postura de la mente que no aspire al orden -sea que uno esté comiendo, bebiendo o durmiendo. Ello también hace posible la vida. Por lo tanto, el caos es algo que me ha sido impuesto, me han obligado a aceptar el desorden. Esa es mi observación. Si usted dice que no es así entonces mi observación y la suya difieren.*

P: *En todas las observaciones, nos hemos sentado con Krishnaji y hemos observado al yo en funcionamiento, y la naturaleza del yo ha sido revelada.*

M: *No, eso es sólo una hipótesis. Estamos jugando con las palabras. La mente es incapaz de coordinar todos los factores. En esto no hay nada que pueda llamarse revelación, señor. No hay nadie que nos lo diga.*

P: *Estoy de acuerdo. Es el propio proceso de la observación de uno mismo el que lo revela. No es que alguien se lo diga a usted.*

K: Quien les habla dice que este centro es el origen del desorden. El movimiento de la vida diaria continúa en el sueño. Es el mismo movimiento, y los sueños son la expresión de ese 'yo'. Cuando me despierto, digo: He tenido sueños. Eso es sólo un medio de comunicación; los sueños son el 'yo', los sueños no están separados

del centro que ha originado este movimiento, este desorden. El próximo factor es el sueño profundo. Cuando usted está profundamente dormido, ¿es consciente de ello?

S: *¿Quién es consciente de que ha habido un sueño profundo? Uno no es consciente del sueño profundo. Usted no dice: "He tenido un sueño profundo extraordinario". Puede que diga: "No he tenido sueños, tuve un dormir apacible".*

P: *Eso es realmente decir que uno ha dormido bien.*

M: *Yo me doy cuenta plenamente de que no tengo pensamientos, de que no tengo conciencia cuando estoy profundamente dormido.*

K: En ese caso, todo cuanto puedo decir es: "He dormido muy bien, no he tenido sueños". ¿Cómo investiga uno ese estado sin sueños, un estado al que usted acaba de llamar sueño profundo? ¿Lo hace mediante la mente consciente, o mediante una teoría o repitiendo lo que alguien ha dicho al respecto? ¿Cómo lo examina usted?

S: *El sueño tiene que revelarse a sí mismo. De lo contrario, uno no puede investigar el otro estado.*

K: ¿Por qué quiere usted investigarlo?

S: *Porque quiero saber si se trata del mismo estado.*

P: *Hay un estado de hallarse 'despierto' y un estado de 'sueño profundo'.*

SWS: *Conforme a mi propia experiencia, cuando hay un dormir sin sueños, no existe el centro. Después, el centro vuelve y recuerda que he dormido sin soñar nada; y el centro comienza a operar otra vez.*

S: *El sueño profundo es un sueño sin centro alguno.*

K: ¿Por qué no hablamos solamente de lo que es conocible?

P: *Pero usted quería investigar el sueño profundo. ¿Es posible investigar el sueño profundo?*

D: *Yo sólo veo un hecho: durante el sueño no hay centro.*

K: Ese caballero dijo que el sueño profundo significa que no hay centro.

M: *El sueño profundo implica una muy baja intensidad de conciencia.*

P: *Yo pregunté si es posible investigar el sueño profundo.*

K: ¿Qué entiende usted por 'investigar'? ¿Puedo yo investigar, puede el centro investigar? Uno ve una película en el cinematógrafo y no se identifica con ella, no forma parte de ella; está meramente observando.

S: *¿Qué es aquello que está observando sin identificarse?*

K: No hay nadie que observe. Sólo hay observación.

S: *Lo que Pupul pregunta es: ¿Puede el sueño profundo ser investigado?*

K: Comprendemos eso. ¿Puede ser revelado, puede ser expuesto, puede ser observable? Yo digo que sí. ¿Puedo observarlo a usted, sólo observar, sin nombrar? Por supuesto, es posible. El observador es el centro, el observador es el pasado, el que divide; el observador es el espacio entre usted y yo.

P: *Ante todo, uno debe poseer las herramientas, los instrumentos con los cuales esto sea posible. Para ello uno ha de tener un estado de lucidez, de percepción alerta. Sólo cuando existe este estado de percepción alerta o jagriti, ello es posible.*

K: ¿Existe una observación de este desorden sin que sea el centro el que advierta que hay desorden? Si eso puede ser resuelto, he resuelto todo el movimiento que ello implica. ¿Qué es el orden? Dijimos que el centro nunca puede ser consciente del orden. Entonces, ¿qué es ese estado? ¿Qué es, entonces, la virtud en la cual no hay conciencia de que uno es virtuoso? Lo que el hombre acepta tradicionalmente como virtud, es una práctica. La vanidad que practica la humildad, sigue siendo vanidad. Entonces, ¿qué es la virtud? Es un estado en el cual no hay conciencia de que se es virtuoso. Sólo estoy explorando. Si el centro es consciente de que tiene humildad, eso no es humildad. La virtud es un estado de la mente donde ésta no tiene conciencia de que es virtuosa. Por lo tanto, ello echa por tierra todas las prácticas, todos los sadhanas. Ver el desorden no desde un centro, es orden. Usted no puede ser consciente de ese orden. Si es consciente de él, eso es desorden.

LA NATURALEZA DE LA DESESPERACIÓN

P: *¿Podemos examinar las raíces de la desesperación? Este es un problema muy real en nuestra vida. En cierto sentido, la raíz del dolor es la raíz de la desesperación; tiene que ser de la misma naturaleza.*

K: Me pregunto qué es la desesperación. Nunca la he sentido; por lo tanto, tenga la bondad de comunicármela. ¿Qué es lo que usted entiende por 'desesperación'?

P: *Un sentimiento de absoluta futilidad.*

K: ¿Es eso? ¿Un sentimiento de absoluta futilidad...? Yo lo pongo en duda. No es realmente eso. ¿Llamaría usted desesperación al no saber qué hacer?

R: *La ausencia total de sentido y significación. ¿Es eso lo que usted quiere decir?*

FW: *Yo quisiera sugerir: "Un estado de esperanza paralizada".*

P: *La desesperación, en cierto sentido, nada tiene que ver realmente con la esperanza.*

K: ¿Está relacionada con el dolor? ¿Es autocompasión? Estoy preguntando, no estoy sugiriendo.

P: *No es autocompasión. La autocompasión está circunscripta a su propia dimensión.*

K: Estarnos investigando. ¿Está relacionada con el dolor? ¿Está el dolor relacionado con la desesperación y el sentimiento de una profunda autocompasión que no puede encontrar una salida?

P: *Yo siento que estas descripciones son limitadas.*

K: Son limitadas, pero las ampliaremos. ¿Diría usted que la desesperación es el fin del camino, que en ella se alcanza el extremo de la cuerda? Si no hay algo cerca, usted mira a alguna otra parte, pero eso no significa desesperación.

FW: *Yo podría imaginar que la madre cuyo hijo muere, está desesperada.*

K: No es del todo así. Yo no llamaría desesperación a eso. Consideraría que está más relacionado con el dolor.

P: *¿No hemos conocido todos la desesperación?*

K: No lo sé, estoy preguntando. Dígamelo.

P: *Hay un total y absoluto sentimiento de futilidad*

K: No, Pupul. En lugar de ‘futilidad’ use una palabra más significativa -‘futilidad’ es tan futil- expréselo de otro modo.

R: *Yo pienso que es el extremo de la cuerda.*

K: El extremo final de la esperanza, el cese de la búsqueda, el cese de la relación. ¿Alguno más conoce la desesperación?

FW: *Yo pienso que es un muro en blanco.*

K: Un muro en blanco no es desesperación.

A: *Algo muere antes de que el cuerpo haya muerto.*

K: ¿Es eso la desesperación?

Par: *Un absoluto desamparo.*

B: *¿Hay alguna relación con el dolor? Yo pienso que la desesperación es el fondo último del dolor, la sima del dolor.*

K: Balasundaram, ¿quiere usted decir que jamás ha conocido la desesperación?

Par: *La desesperación es el opuesto de la esperanza.*

K: No, doctor. ¿Sabe usted qué es la desesperación? ¿Podría usted decirme lo que es?

Par: *Un estado que resulta de los fracasos.*

K: ¿Fracaso? Usted lo está empequeñeciendo demasiado. Yo considero que la desesperación ofrece un cuadro bastante más amplio. He hablado con personas desesperadas. Aparentemente, ninguno de ustedes conoce la desesperación. ¿La conocen?

R: *No creo que yo conozca la desesperación. Sé lo que es el sufrimiento.*

K: Quiero preguntar algo: Cuando nosotros hablamos de desesperación, ¿es ello algo profundo, o es meramente el extremo de la propia cuerda?

P: *Usted conoce la desesperación. Entonces, díganos algo acerca de ella.*

Par: *¿Es oscuridad?*

K: No, señor. ¿Sabe usted qué es la desesperación? Un hombre que está sufriendo sabe exactamente lo que eso significa. No se anda con rodeos. Dice: “Yo he sufrido, sé que mi hijo está muerto”, y hay una espantosa sensación de aislamiento, de pérdida, un sentimiento de autocompasión, un tremendo vendaval; es una crisis. ¿Dirían ustedes que la desesperación es una crisis?

JC: *Sí, señor.*

K: No estén de acuerdo conmigo todavía, por favor. Por lo visto, excepto uno o dos, nadie parece estar desesperado.

R: *¿Es una forma de escapar del sufrimiento?*

K: En la desesperación, ¿están involucrados los celos, hay un sentimiento de pérdida? Yo lo poseo a usted, y de pronto usted me abandona, levanta un muro contra mí -¿forma eso parte de la desesperación? Lo lamento; esto es algo que está completamente fuera de mi alcance. No digo que sea válido o que no lo sea, sino que pregunto tan sólo qué es la 'desesperación'. ¿Cuál es el significado que da el diccionario?

FW: *La raíz etimológica de la palabra proviene de 'esperanza'.*

K: ¿Ha conocido usted la desesperación, señor? Empleando la palabra corriente que usted y yo empleamos, ¿sabe usted qué significa la desesperación? ¿Es un profundo sentimiento de temor?

P: *Cuando uno penetra en las propias profundidades, hasta la raíz misma del ser, ¿piensa usted que es posible distinguir entre el temor y la desesperación?*

K: No. Entonces, ¿por qué usa usted la palabra 'desesperación'?

A: *Señor, yo pienso que la palabra desesperación indica algo que es diferente del sentimiento de temor.*

P: *Cuando uno toca fondo es muy difícil diferenciar entre el temor, el dolor, la desesperación...*

K: ¿Puedo preguntar -no a usted personalmente- si han alcanzado realmente los más bajos fondos de sí mismos? Y cuando lo hacen, ¿es eso desesperación?

P: *Señor, cuando usted formula esa pregunta, puede resultar imposible contestarla. ¿Cómo conoce uno el fondo?*

K: ¿Es un sentimiento de desamparo o es mucho más que eso?

P: *Es mucho más que eso. Porque en el desamparo uno tiene esperanza.*

K: Por lo tanto, es algo mucho más significativo que la esperanza. ¿Qué es ese sentimiento, o qué es ese estado en el que uno se siente completa y absolutamente desesperado? ¿Es que no se produce movimiento de ninguna clase y, como no hay movimiento, usted llama a eso desesperación?

P: *¿Cómo diferencia uno?*

K: Mire, yo quiero a mi hijo y él se ha echado a perder y no puedo hacer nada al respecto. Ni siquiera puedo hablarle, no tengo forma de abordarlo, no puedo acercarme, no puedo llegar a él de ninguna manera. Ese estado, ¿sería desesperación? Está la palabra 'desesperado': desesperado y desesperación. ¿Consideraría usted desesperado un estado de desesperación?

FW: *Nosotros decimos a veces: "Quiero algo desesperadamente". En eso hay una proyección de alguna cosa que deseamos.*

P: En eso hay una urgencia dirigida hacia alguna cosa. En esto no existe urgencia con respecto a nada.

FW: *Entonces 'desesperación' no es la palabra correcta.*

P: *'Desesperación' es una palabra muy importante en el vivir.*

B: *Es también una carencia de energía. Hallarse en estado de desesperación no es estar desesperado por algo -pero al alcanzar el punto más bajo, el nadir de la energía, ambas cosas son una sola.*

P: *Cuando uno se sumerge hasta el fondo, no puede separar el dolor de la desesperación. Yo no creo que la distinción sea fundamentalmente válida.*

S: *Pupulji, cuando usted empezó, quería distinguir entre la desesperación y el dolor.*

P: *Estoy descubriendo que cuando uno desciende, cuando cava en lo profundo, la diferencia entre desesperación y dolor no existe.*

K: ¿Pregunta usted cuál es la raíz del dolor?

P: *No, señor. Encuentro que para mí no es posible separar el dolor de la desesperación.*

JC: *La desesperación es como un sentimiento de la nada.*

FW. *Pero la raíz de la palabra debe tener alguna significación.*

P: *Puede no tener tal significación. Una palabra puede no abarcar su significado.. Señor, algunas personas deben haber venido a usted en estado de desesperación. Existe el dolor de la nada, de la desesperanza.*

K: Pupulji, ¿estamos diciendo que la desesperación está relacionada con el dolor, con ese sentimiento de abandono total de toda relación?

P: Sí, una angustia total.

K: Una angustia total, una total sensación de completo aislamiento que significa no tener ni acceso ni relación alguna con nada. ¿Está la desesperación relacionada con el dolor, relacionada con el aislamiento, con el sentimiento de hallarse apartado de todo?

JC*: Hay en ella algo irrevocable, el fin de toda esperanza o expectativa.*

K: ¿Usted, o alguno de ustedes, ha alcanzado ese punto? La oscuridad del alma, o la oscura noche del alma como la llaman los cristianos. ¿Usted la llamaría así? ¿Es eso la desesperación? Eso es mucho más poderoso que la desesperación.

P*: Usted no puede decirme que estoy en tal nivel o en tal otro nivel.*

K: ¿Podemos empezar de este modo, Pupul? Primero veamos la palabra 'dolor', la profundidad, el significado de esa palabra. Comencemos con eso.

P*: Todos conocemos el dolor en grados variables.*

K: Pesadumbre, una sensación de desamparo, una sensación de que no hay salida. ¿Produce eso desesperación?

P*: Eso* es *desesperación. ¿Por qué lo objeta usted?*

K: Yo no lo llamaría desesperación. Vayamos despacio. Avancemos con cautela. Mi hijo ha muerto, y eso es lo que yo llamo dolor. Lo he perdido, no lo veré nunca mas. He vivido con él, hemos jugado juntos; todo se ha ido y, de pronto, de la noche a la mañana, me doy cuenta de lo absolutamente solo que me encuentro. ¿Llamaría usted 'desesperación' a ese sentimiento, a esa profunda sensación de soledad por la pérdida de un campanero? ¿O ese sentimiento es un intenso darse cuenta de que uno no tiene ninguna clase de relación con nadie, de que está solo, aislado de todo el mundo? ¿Diría usted que esa sensación de soledad es desesperación?

P*: Usted usa una palabra para describir una situación, para que la palabra corresponda a una situación.*

K: Describiré la situación.

P*: Usted puede utilizar la palabra 'dolor' o la palabra 'desesperación', pero la situación sigue siendo la misma.*

K: ¿Qué es esa situación, cómo salirse de ella, qué hacer con ella?

P*: No, usted ha dicho: "Permanezcan totalmente con el dolor". ¿Es el dolor la suma de toda la energía?*

K: No le sigo bien...

P*: Usted ha dicho que en la profundidad del dolor está la suma de toda la enemiga. Esto debe ser de idéntica naturaleza.*

K: Entiendo lo que quiere decir. La otra noche K dijo que el dolor es la esencia de toda la energía, la quintaesencia de toda la energía. Toda la energía está contenida ahí; considero que eso es verdadero. Ahora, ¿es eso un hecho? ¿Es una realidad?

P: *Esta mañana yo experimenté, sin duda alguna, un sentimiento de eso otro que llamo desesperación. Ciertamente la sentí, total, absoluta. Cualquier afirmación que haga ahora, me alejará de ello.*

K: Mire, Pupul, creo que lo estoy captando. Mi hijo ha muerto y me doy cuenta de lo que hay involucrado en ello. Ese es un hecho que ya nunca podrá ser alterado. La negativa a aceptar el hecho real, ¿es desesperación? Yo acepto totalmente, completamente, que mi hijo ha muerto. Nada puedo hacer al respecto. El ha desaparecido. Permanezco con el hecho. No llamo desesperación a eso, no lo llamo dolor, no le doy un nombre. Permanezco con el hecho real de que él se ha terminado. ¿Qué dice usted? ¿Puede permanecer con ese hecho sin movimiento alguno para apartarse de él?

P: *¿No es el dolor o la desesperación un hecho también inalterable?*

K: No... Consideremos esto despacio, cuidadosamente. Yo amaba a mi hijo, y súbitamente éste ha desaparecido. El resultado de eso es que hay una tremenda sensación de energía que se traduce como dolor. ¿Correcto? La palabra 'dolor' indica este hecho; sólo ese hecho permanece. Eso no es desesperación.

Apartémonos ahora de ello. Quiero ver qué ocurre realmente cuando existe esta enorme crisis y la mente se da cuenta de que cualquier forma de escape es una proyección al futuro, y entonces permanece con ese hecho sin que haya ningún movimiento. El hecho es inmutable. ¿Puedo permanecer, puede la mente permanecer con ese hecho inmutable y no alejarse de él? Hagámoslo muy muy sencillo. Estoy iracundo, furioso porque he dedicado toda mi vida a algo y descubro que alguien ha traicionado eso; y entonces me siento furioso. Esa furia es toda energía. ¿Lo sigue? Yo no he actuado sobre esa energía. Ello es un acopio, una concentración de toda la energía de uno, la cual se expresa en la furia de la ira. ¿Puedo permanecer con esa furia de la ira? No traducirla, no fustigarla, no racionalizarla; simplemente permanecer con ella. ¿Es eso posible? ¿Qué ocurre? Nunca llamaré desesperación a eso.

A: *¿Diría usted que es un estado de depresión?*

K: No, no. Eso es una reacción. Aquí permanezco con ello; ello va a revelárseme. No voy a llamarlo 'depresión' lo cual implicaría que estoy actuando sobre ello.

A: *Lo que estoy diciendo es que el paciente está ahí hay una infección, hay fiebre. La fiebre es el síntoma de esa infección. De ese modo yo he vigilado mi ira, sin tratar de hacer nada con respecto a ella.*

K: No, Achyutji, yo no quiero decir que usted la vigile. Usted es la ira, usted es esa furia total y la total energía de esa furia.

A: *No hay energía. Lo que acompaña a eso es un sentimiento de total desamparo.*

K: No, señor. Creo que comprendo de qué habla Pupulji; dice que uno llega a darse cuenta de que está atrapado en una red de su propia fabricación, y de que no puede moverse; se halla paralizado. ¿Sería eso la desesperación?

JC: *Si una mujer que no puede nadar ve que su hijo se está ahogando en el mar, entonces pienso que hay una absoluta desesperación, porque sabiendo que él podría ser salvarlo ella es incapaz de salvarlo. ¿Está de acuerdo?*

K: Muy bien, señor. Pero pienso que nos estamos alejando de algo. Ahora estamos describiendo de diferentes maneras el significado de la desesperación, el significado del dolor, el significado de todo eso.

A: *La condición que usted acaba de describir y la que Pupulji estuvo describiendo, son diferentes de la ira. La ira es la reacción ante la conducta de alguna otra persona. Esta es una reacción a su propia situación.*

K: No es una reacción, pero el percibir la propia insuficiencia -a fondo, no superficialmente- es desesperación. ¿Es eso?

FW: *¿No hay mucho más que esto? Yo cuestiono esta percepción de la insuficiencia, porque ahí ya está el elemento de no querer aceptar esa insuficiencia.*

P: *¿Cómo lo sabe?*

FW: *He tratado de inferirlo de lo que usted dijo.*

K: Mire, Fritz, o usted percibe eso, lo palpa, o eso no es un hecho. ¿Diría usted, si es que puedo preguntarlo, que alguna vez se ha sentido totalmente insuficiente?

FW: *No puedo recordarlo, no lo sé.*

K: Pero yo vengo a usted y le digo que he sentido esta total insuficiencia interna y que quiero comprenderla; ella está bullendo en mí, estoy en una condición desesperada con respecto a ella. ¿Cómo lo abordaría usted? ¿Cómo me ayudaría a superar eso?

FW: *Conozco algo muy similar a eso; por ejemplo, la mayoría de las cosas en la vida no las puedo comprender, y veo también que mi cerebro es completamente inadecuado para comprenderlas. De modo que si usted entiende eso como insuficiencia, soy muy consciente de esa insuficiencia.*

K: Señor, me doy cuenta de que soy insuficiente. Tengo conciencia de ello. Entonces trato de llenar eso con diversas cosas. Sé que lo estoy llenando, y veo que a medida que lo lleno, ello sigue estando vacío, sigue siendo insuficiente. He llegado a este punto cuando veo que, cualquier cosa que haga, esa insuficiencia nunca puede ser eliminada; no puede llenarse. Ese es el verdadero dolor o desesperación. ¿Es así, Pupulji?

Vea, aquí quiero llegar a algo. ¿Puedo proseguir? Mi hijo ha muerto. Yo estoy no sólo desesperado, sino que me encuentro en un profundo shock, tengo un intenso sentimiento de pérdida al que llamo dolor. Mi respuesta instintiva es escapar de ello, explicarlo, actuar sobre ello. Entonces me doy cuenta de la inutilidad de eso, y no actúo. No lo llamaré dolor, no lo llamaré desesperación, no lo llamaré ira; veo que lo único que hay es el hecho, nada más. Cualquier otra cosa no es el hecho. Entonces, ¿qué ocurre ahí? A eso es que quiero llegar. Si eso es desesperación. Si usted permanece con ello sin nombrarlo, sin reconocerlo, si permanece con ello totalmente sin movimiento alguno del pensar, ¿qué ocurre? Es eso lo que vamos a discutir.

R: *Es algo muy difícil, porque el pensamiento dice: "Permanece con ello", y eso sigue siendo pensamiento.*

K: No, eso es un juego intelectual, carece por completo de valor. Yo me enfrento a un hecho inmutable y llego a él con un desesperado deseo de cambiarlo, por cualquier razón que sea -amor, afecto, cualquier motivo- y así lucho contra él, pero el hecho no puede ser cambiado. ¿Puedo afrontar el hecho sin ningún sentimiento de esperanza, desesperación -toda esa estructura verbal- y simplemente decir: "Sí, soy lo que soy"? Pienso que si puedo permanecer ahí, entonces tiene lugar alguna clase de acción explosiva.

A: *Señor, se requiere cierta depuración antes de que esto suceda. Tal como lo veo, se necesita cierta purificación del corazón.*

K: Yo no lo llamaría purificación. Vea, Achyutji, usted sabe lo que es el dolor, ¿verdad? ¿Puede permanecer con él sin ningún movimiento? ¿Qué sucede cuando no hay movimiento? Ahora estoy llegando a ello -cuando

mi hijo ha muerto, ése es un hecho inmutable, irrevocable; y cuando permanezco con él, lo cual también es un hecho inmutable, implacable, ambos hechos se encuentran.

P: *En la profundidad del dolor sin ninguna causa conocida, no hay nada ante qué reaccionar, no hay incidente alguno que provoque una reacción.*

K: No es posible ningún proceso analítico, comprendo.

P: *En cierto sentido, el pensamiento está ahí paralizado.*

K: Sí, así es. Está el hecho inmutable de que mi hijo ha muerto, y también es otro hecho el de que no tengo escape. Por lo tanto, cuando estos dos hechos se encuentran, ¿qué ocurre?

P: *Como dije, el pasado sigue estando ahí, y no a causa de ninguna volición.*

K: Comprendo.

P: *Entonces, ¿qué posibilidad hay después de eso?*

JC: *Nuestra falta de percepción alerta no admitirá los dos hechos.*

K: Es lo que quiero averiguar. Algo debe ocurrir. Me estoy preguntando si se trata de dos hechos o si solamente hay un hecho único. Dijimos que está el hecho de que mi hijo ha muerto, y el hecho de que no debo alejarme de eso. El segundo no es un hecho. Esa es una idea y, por tanto, no es un hecho. Existe solamente un hecho: mi hijo está muerto. Ese es un hecho absoluto, inmutable. Es una realidad. Y me digo a mí mismo que no debo escapar, que debo enfrentarme completamente a ese hecho. Y digo que esto último es un hecho. Yo cuestiono que sea un hecho. Es una idea; no es un hecho como el hecho de que mi hijo ha muerto. El se ha ido para siempre. Sólo hay un hecho. Cuando usted separa el hecho de usted mismo y dice: “Debo afrontar ese hecho con toda mi atención”, eso es no factual, no es un hecho. El hecho es el otro.

S: *Pero mi movimiento es un hecho. ¿Acaso no lo es?*

K: ¿Es un hecho o es una idea?

S: *El no querer estar ahí sino alejarme de esa energía de la ira, o alejarme de la energía perjudicial, ¿no es un hecho?*

K: Sí, por supuesto. Usted recuerda, el otro día discutimos que la abstracción puede ser un hecho. Yo creo que soy Jesucristo. Ese es un hecho, como lo es el hecho de que yo creo que “soy un buen hombre”. Ambos son hechos; ambos son producidos por el pensamiento. Eso es todo. El dolor no es producido por el pensamiento sino por una realidad factual que ha sido traducida como dolor.

S: *¿El dolor no es producido por el pensamiento?*

K: Espere, espere, examínelo despacio. Yo no estoy seguro. Como lo dije, éste es un diálogo, una discusión. Yo digo algo. Ustedes deben desmenuzarlo, examinarlo minuciosamente.

S: *Existen diferentes tipos de dolor.*

K: No, no. Mi hijo está muerto, ése es un hecho.

R: *Y la cuestión es afrontar el hecho de que él ya no existe.*

JC: *El dolor, ¿no es un hecho?*

K: Mi hijo está muerto. Ese es un hecho. Y ese hecho revela la naturaleza no factual de mi relación con él: mi compromiso con él, mi apego a él, etc.

P: *Señor, eso viene después. Cuando mi hijo muere, sólo hay una cosa.*

K: Eso es cuanto estoy diciendo.

P: *Realmente, si su hijo ha muerto, ¿puede la mente alejarse de ello en esos momentos?*

K: Por el momento está paralizada, totalmente paralizada.

P: *Eso es en el momento.*

K: No, mire, mi hijo ha muerto, y debido a ello yo estoy paralizado; tanto psicológica como fisiológicamente, me encuentro en un estado de shock. Ese shock se agota, pasa.

P: *En cierto sentido, la intensidad de ese estado ya se ha disipado a sí misma.*

K: No. El shock no es una comprensión del hecho; es un shock físico. Alguien me ha golpeado en la cabeza.

P: *Hay un shock.*

K: Eso es todo. La parálisis ha tenido lugar por unos pocos días, unas pocas horas, unos pocos minutos. Cuando ocurre un shock, mi conciencia no está funcionando.

P: *Algo está funcionando.*

K: No, sólo hay lágrimas. La conciencia se encuentra paralizada. Ese es un estado, pero no es un estado permanente. Es un estado transitorio del cual voy a emerger.

P: *Pero en el momento en que comienzo a salir...*

K: No, he sufrido el shock, ahí me enfrento a la realidad.

P: *¿De qué modo se enfrenta usted a la realidad?*

K: Veámoslo. Muere mi hermano o hermana, y en ese momento -ese momento puede durar unos cuantos días o unas pocas horas- hay un tremendo shock psicosomático. No hay actividad de la mente, no hay actividad de la conciencia. Esto es como hallarse paralizado. No es un estado.

P: *Eso es dolor, es la energía del dolor.*

K: Esa energía ha sido demasiado intensa.

P: *Cualquier movimiento para alejarse, ¿disipa esa energía?*

K: No, pero el cuerpo no puede permanecer psicosomáticamente en un estado de shock.

P: *Entonces, ¿cómo se enfrenta al dolor?*

K: Estoy llegando a eso. Es como un hombre que está paralizado y quiere hablar. No puede.

P: *¿Qué ocurre cuando el shock desaparece?*

K: Usted está despertando al hecho, al hecho de que su hijo está muerto. Entonces comienza el pensamiento, comienza todo el movimiento del pensar. Hay lágrimas. Dice: “Desearía haberme comportado correctamente,

desearía no haber dicho esas últimas palabras crueles en el minuto final...” Después, usted empieza a escapar de ello: “Quisiera encontrarme con mi hijo en la próxima vida, en el plano astral”. Usted escapa. Y yo digo que si no escapa y no observa el hecho como si fuera algo diferente de usted misma, entonces el observador es lo observado.

P: *Toda la cosa radica en ese estado inicial del shock.*

K: Yo cuestiono eso, Pupul. Examínelo un poco más. Ese es un shock que el cuerpo y la psiquis no pueden tolerar; lo que se produce es una parálisis.

P: *¿Pero si hay una energía...?*

K: Es demasiado fuerte, demasiado intensa. Este es un hecho.

P: *Vayamos despacio, señor.*

K: Entonces no estamos hablando de la misma cosa.

P: *Es en el instante de la muerte cuando hay una total comprensión de esto. Después, ellos se disipa.*

K: No, ¿usted lo plantearía de este modo, Pupul? Deje de lado la muerte por el momento.

P: *Pero ésa es también una cosa total.*

K: Espere, estoy llegando a eso. Cuando estamos ante la muerte, el tremendo shock ha expulsado todo. No es lo mismo que la montaña, ese paisaje maravilloso. Ambas cosas son por completo diferentes.

P: *Eso depende, señor, del estado de la mente.*

K: Depende del estado de la relación.

P: *Y del estado de la mente cuando la muerte ocurre de hecho.*

K: Sí. Entonces, ¿qué es lo que estamos discutiendo? ¿Acerca de qué mantenemos un diálogo?

P: *Estamos tratando de descubrir cómo es este máximo cociente de energía que surge de la desesperación, de la muerte, del dolor; cuál es la alquimia química que transforma la energía que es aparentemente destructiva y perjudicial, en lo que usted llama pasión. Si no dejamos que el dolor o la desesperación nos corroan, lo cual es un proceso natural, entonces se ha introducido otro elemento.*

K: Cuando la energía no se disipa a través de las palabras, cuando la energía del shock causado por un gran acontecimiento no se disipa, esa energía sin motivo tiene una significación por completo diferente.

P: *Si puedo preguntarlo, ¿este sostener la energía en la conciencia...*

K: ...no está en la conciencia.

P: *¿No está en la conciencia?*

K: No está en la conciencia. Si usted la sostiene en su conciencia, esa energía forma parte del pensamiento. Su conciencia está constituida por el pensamiento.

S: *Eso ha surgido en la conciencia.*

K: No.

S: *Entonces, ¿de qué se trata?*

K: De sostenerlo, de no escapar de ello, de permanecer con ello.

P: *¿Cuál es la entidad que no escapa?*

K: No hay entidad alguna.

P: *Entonces, ¿qué es?*

K: La entidad existe cuando hay un movimiento para alejarse del hecho.

P: *¿Cómo termina la entidad consigo misma?*

K: Mire, Pupul, hagámoslo muy simple y claro.

P: *Esto es muy importante.*

K: Estoy de acuerdo, es muy importante. Hay un shock. La energía de comprensión se ha agotado en el shock, y hay dolor. La misma palabra 'dolor' es una distracción. El escape es una distracción que nos aleja del hecho. Permanecer totalmente con ese hecho significa que no hay interferencia alguna del movimiento del pensar; por lo tanto, usted sostiene ahora esa energía sin tener conciencia de ello. Lo repetiré: La conciencia está compuesta por el pensamiento. El suceso de la muerte de mi hijo no es pensamiento, pero cuando lo introduzco en el pensamiento, está dentro de mi conciencia. Eso es muy importante. He descubierto algo.

P: *¿Es la fuerza misma de esa energía la que silencia totalmente al pensamiento?*

K: Expréselo de ese modo si gusta. El pensamiento no puede alcanzar eso. Pero nuestro condicionamiento, nuestra tradición, nuestra educación es alcanzarlo, cambiarlo, modificarlo, racionalizarlo, escapar de ello -lo cual es la actividad de la conciencia.

R: *El quid de la cuestión parece ser dar un nombre a la forma que ello adopta, y ésa es la semilla de la cual brota y se desarrolla el resto de la distracción.*

K: Es muy interesante. Yo no puedo recordar lo sucedido cuando murió mi hermano. Pero de lo que me han contado Shivarao y otros, parece ser que fue un período de shock, y cuando K salió de él, permaneció con esa cosa; no acudió a la Dra. Besant en procura de ayuda. Por lo tanto, ahora puedo ver cómo ocurre eso. Está el shock; cuando el shock ha pasado, uno se encuentra con el hecho de que ha ocurrido un acontecimiento terrible: la muerte. No la muerte mía o la suya, la de mi hermano o la de su hermano, sino que ha tenido lugar la muerte, que es un suceso extraordinario como lo es el nacimiento. Ahora bien; ¿puede uno mirar eso, observarlo sin que intervenga en ello la conciencia como pensamiento?

P: *Volvamos al dolor. Usted ha dicho: "El dolor no nace del pensamiento".*

K: Así es. El dolor no nace del pensamiento. ¿Qué dice usted al respecto?

P: *Cuando hay muerte del dolor, no hay pensamiento.*

K: Espere, espere, Pupul. El dolor no es hijo del pensamiento. Eso es lo que dijo K. ¿Por qué? La palabra 'dolor' es pensamiento. La palabra no es la cosa; por consiguiente, ese sentimiento de dolor no es la palabra. Cuando se utiliza la palabra, ello se convierte en pensamiento.

JC: *Nosotros estamos hablando acerca de una situación donde ha habido un shock. La entrada de esa energía, su retorno a la conciencia, es dolor.*

K: La he nombrado como dolor.

JC: *Ese es el retorno al estado de dolor.*

K: No. Hay un shock. Después, está el alejarse de ese shock.

P: *Si el dolor es desnudado de la palabra...*

K: Por supuesto. Es por eso que quiero ser claro. La palabra no es la cosa; por lo tanto, ese sentimiento de dolor no es la palabra. Si no hay palabra, no hay pensamiento.

P: *El dolor es una cosa; aunque usted elimine la palabra, el contenido existe.*

K: Desde luego. Por lo tanto, ¿es posible no nombrarlo? En el momento en que uno lo nombra, lo introduce en la conciencia.

S: *Antes de nombrar, ¿no es la condición existente parte de la conciencia? La palabra es 'dolor'; en el momento en que uno nombre eso como 'dolor', es una cosa diferente. 'Lo que es', lo que no se nombra, ¿forma parte de la conciencia?*

K: Dijimos que la conciencia es su contenido. El contenido está compuesto por el pensamiento. Tiene lugar un incidente donde la energía del shock expulsa a la conciencia por un segundo, por días, meses o por lo que fuere. Luego, a medida que el shock se disipa, usted comienza a nombrar el estado. Después, lo introduce en la conciencia. Pero ello no está en la conciencia cuando ocurre.

EL REGISTRO, UN MOVIMIENTO DE MILENIOS

P: *Krishnaji, usted ha hablado de sostener en la conciencia la cualidad de la ira, el temor o cualquier emoción intensa, sin la palabra. ¿Podemos sondear eso? La eliminación de cualquier cosa que signifique oscuridad dentro de uno, sea una herida psicológica, el temor, la ira, etc., sólo es posible cuando ocurre aquello de que usted habla. ¿Podemos dar con esa pasión o sentimiento que está detrás de todas esas palabras como temor, ira, etc.? ¿Puede eso sostenerse en la conciencia?*

K: ¿Qué significa sostener el sentimiento de ira, cualquier cosa que ello 'sea', sin la palabra? ¿Es esto posible?

P: *Y sin la palabra, ¿existe alguna cosa?*

K: Prosigan.

FW: *¿Hay temor cuando no existe la palabra 'temor'? Y, ¿cuál es la naturaleza de la energía en el cuerpo y en todo el ser, si no hay un nombrar?*

A: *Para nosotros, la claridad significa nombrar. Cuando queremos investigar un sentimiento intenso, una perturbación, necesitamos conocer exactamente qué es eso, no queremos de ningún modo engañarnos a nosotros mismos. Invariablemente, antes de que hayamos podido captarlo por completo, ya lo hemos nombrado. Por consiguiente, el nombrar es tanto nuestro instrumento de claridad como la causa de confusión.*

K: ¿Es la palabra diferente del hecho, de 'lo que es'? La palabra 'puerta', ¿es diferente de la puerta? La palabra 'puerta' no es la realidad. Por lo tanto, la palabra no es la cosa.

S: *Se suscita entonces la pregunta: ¿Podemos alguna vez aludir a la realidad?*

K: Vamos a investigar eso. Lo examinaremos despacio.

R: *¿Existe una diferencia entre las aseveraciones: "la palabra 'puerta' no es la puerta" y "la palabra 'temor' no es el temor"? Las dos cosas parecen ser diferentes.*

K: La palabra 'puerta' no es la realidad. El nombre 'Krishnamurti' no es la realidad; la forma no es la realidad. Por lo tanto, la palabra no es la cosa. La 'puerta' -la palabra- es diferente de la realidad. Nosotros tratamos de descubrir si la palabra 'temor' es diferente de la realidad. ¿Equivale la realidad a la palabra? Y sin la palabra, ¿existe la realidad?

S: *¿Qué es, sin la palabra, el sentimiento de temor?*

K: Vayamos muy muy despacio. Quiero dejar esto perfectamente claro para mí mismo. Está la palabra 'temor'. Ahora bien; la palabra 'temor', ¿es diferente de la realidad, de la emoción, del sentimiento de temor? Y sin la palabra, ¿existe ese sentimiento?

R: *La palabra es pensamiento.*

K: Por consiguiente, la palabra es el medio por el cual el pensamiento se expresa a sí mismo. Sin la palabra, ¿puede expresarse el pensamiento? Por supuesto que puede; un gesto, una mirada, una inclinación de cabeza, etc. Sin la palabra, el pensamiento puede expresarse hasta un punto muy muy limitado. Cuando usted quiere expresar algo muy complicado para el pensamiento, la palabra es indispensable. Pero la palabra no es el pensamiento real, el estado real.

A: *Planteo una dificultad: nosotros percibimos con los sentidos. Ese proceso se termina cuando existe el nombrar. Este inicia el proceso terciario. Con el nombrar, comienzan a presentarse en mi cerebro una cantidad de complicaciones. Entonces veo esto y elimino la palabra, el nombre. Cuando he terminado con el nombre, no he eliminado el sentimiento.*

K: No estoy del todo seguro, Achyutji. Pupulji pregunta cuál es la cualidad de la mente que, sin la palabra, puede sostener ese sentimiento sin que haya movimiento alguno. ¿Correcto?

R: *Pero nosotros estamos investigando si el sentimiento aparece sin la palabra.*

K: Eso es todo.

P: *Si se me permite decirlo, hay muchas cosas en la conciencia que aparecen antes que la palabra.*

Rad: *El miedo primordial. Pero, ¿puede éste sostenerse sin la palabra?*

P: *No hablo de sostenerse. Pero existen varias cosas; por ejemplo, la ternura, el júbilo...*

K: ¿Puede usted observar algo sin la palabra? ¿Puede, por el momento, observarme a mí, a la forma, sin la palabra?

P: *Sí.*

K: Usted puede. Entonces, ya está observando la forma, ha eliminado la palabra 'Krishnamurti' y está observando la forma.

P: *Estamos observando. Yo no digo que estamos observando la forma.*

K: Entonces, ¿qué está usted observando?

P: *Vea, señor, en el momento en que uno dice: "Estoy observando la forma", tiene que existir el nombrar.*

K: Tiene que haber un nombre.

P: *Tiene que existir el nombrar.*

K: No.

P: *Por favor, señor, escuche: Cuando digo que sólo hay un observar, entonces la forma es una parte de todo el campo de observación. Estoy observando, no sólo a usted; estoy observando.*

K: Yo dije: Elimine la palabra 'Krishnamurti' y observe la forma. Eso es todo. Desde luego, usted está observando. Yo lo limito exclusivamente a la forma. ¿Está usted observando la forma?

P: *Sí. Estoy observando la forma.*

K: ¿Qué trata usted de captar?

P: *Estoy tratando de ver si la palabra está antes de eso.*

K: Pupul, hagámoslo simple. Hay temor. Quiero descubrir si la palabra ha creado ese temor. La palabra es el reconocimiento de esa cosa que yo he llamado 'temor', porque ese temor ha continuado por muchos años, y yo lo he reconocido a través de la palabra. Diez años atrás estuve atemorizado, y ese temor está registrado en mi cerebro con la palabra; el temor está asociado con la palabra. Ello ocurre de nuevo hoy, e inmediatamente se inserta el proceso de reconocimiento, que es la palabra, y así sucesivamente. Por tanto, la palabra me da un sentimiento que he tenido antes. La palabra estimula el sentimiento, lo ha estabilizado.

A: *Sí, lo nutre.*

K: Lo sustenta. La palabra sustenta la cosa mediante el acto de reconocerla, de recordarla, y así sucesivamente. Entonces pregunto: Sin la palabra, ¿puede haber temor? La palabra es un proceso de reconocimiento. Fritz, mírelo. Usted tiene miedo. ¿Cómo sabe que tiene miedo?

FW: *Al nombrarlo.*

K: Entonces, ¿cómo lo sabe?

FW: *He tenido miedo antes, así que conozco ese sentimiento. Por lo tanto, cuando aparece de nuevo, lo reconozco.*

K: Si lo reconoce, ello es un proceso verbal; si no lo reconoce, ¿cuál es el estado?

FW: *No hay miedo. Hay energía en el cuerpo.*

K: No, señor. No utilice la palabra 'energía' porque entonces entraremos en otra cosa. Hay temor. Yo lo he reconocido al nombrarlo. Al nombrarlo lo he puesto en una categoría y el cerebro recuerda eso, lo registra, lo retiene. Si no hubiera reconocimiento ni movimiento verbal alguno, ¿habría temor?

P: *Hay una perturbación.*

K: Yo estoy empleando la palabra 'temor'. Aténgase al temor.

P: *Si se me permite, el temor no es una cosa tan simple como para que uno pueda decir: Si no se nombra al temor, el temor no existe...*

K: Yo no digo eso, todavía. Por supuesto, hay muchísima complejidad involucrada en ello.

P: *Es una cosa tremenda.*

S: *Psicológicamente sucede algo, antes aun de que se produzca el nombrar.*

P: *Hay miedos profundos, abismales.*

S: *Si aceptamos sólo esta posición de que la palabra crea el temor, eso significa que no hay contenido de temor en absoluto.*

K: Yo no digo tal cosa. Hay un proceso de reconocimiento. Si de algún modo fuera posible que ese proceso de reconocimiento no existiera, entonces, ¿qué es el temor? No digo que no exista; estoy formulando una pregunta. Si no hay un proceso de registrar, de grabar -lo cual es una operación de la memoria- ¿qué es la cosa llamada 'temor'?

P: *Elimine la palabra 'temor' y vea lo que queda. Cualquier palabra que uno use va a servir exactamente tanto como la palabra 'temor'.*

K: Estoy abordando esto de una manera por completo diferente. Usted me insulta; debido a que tengo una imagen, se produce un registro inmediato. Lo que pregunto es: ¿Puede ese registro cesar cuando usted me insulta, de modo que no haya grabación alguna?

S: *No comprendo esto. Ese es un proceso totalmente distinto.*

K: Es exactamente la misma cosa. El temor surge porque tengo miedo del pasado. El pasado se halla registrado, y ese incidente del pasado despierta la sensación del temor. Aquel temor ha sido registrado. ¿Es posible observar el nuevo sentimiento, cualquier cosa que eso sea, sin poner en movimiento el pasado? ¿Lo ha captado usted?

Rad: *Hay una sensación de reconocimiento antes de que uno lo llame realmente temor.*

K: No, mire. Procedamos con calma. Usted me insulta. Yo la insulto. ¿Qué ocurre? Usted lo registra, ¿no es así?

Rad: *Yo lo registro cuando lo reconozco inicialmente. Eso mismo crea un impulso.*

K: Por lo tanto, detenga ese impulso. ¿Puede éste detenerse? Mire, Radhika, hagámoslo mucho más sencillo. Usted está lastimada. ¿No lo está? Ha sido lastimada desde la infancia por distintas razones, y ello se ha registrado en lo profundo de la mente, del cerebro. La reacción instintiva es la de no ser lastimada nunca más. Por lo tanto, usted se construye un muro, se aparta de todo. Ahora bien; sin erigir el muro, ¿puede saber que se halla lastimada, puede darse cuenta de ello, y cuando la próxima vez comience un proceso de sentirse lastimada, no registrarlo?

FW: *¿Qué entiende usted por registrar?*

K: Nuestro cerebro es una grabadora. Está registrando todo el tiempo, hay agrado y desagrado, placer y dolor... Y el cerebro está permanentemente funcionando, funcionando... Yo le digo a usted algo ofensivo, y el cerebro se hace inmediatamente cargo de ello y lo registra. Ahora pregunto: ¿Puede usted detener ese registro aunque el cerebro haya registrado? ¿Y la próxima vez, si hay algún insulto, no registrarlo en absoluto? Primero entienda bien la pregunta. ¿Está clara?

FW: *Eso significa no formar ninguna imagen de ello en lo inmediato.*

K: No, no. No introduzca aquí la imagen por el momento. Eso lo vuelve todavía más complejo. ¿Puede usted reconocer la palabra pero no registrarla? Quiero hacer esto simple, muy simple. Primero, véalo. El cerebro está registrando todo el tiempo. Usted puede llamarme necio, y eso se registra por diversas razones. Es un hecho. La pregunta siguiente es: ¿Puede detener ese registro? De lo contrario, la mente, el cerebro, carece del sentido de libertad.

P: *El cerebro es una cosa viva. Tiene que registrar. El registrar es una cosa, pero el acto de cortar ese impulso es un movimiento ajeno al proceso de registrar.*

K: De eso estoy hablando.

S: *¿No habla usted de dos cosas? Una, es la detención del movimiento de registrar, y la otra, el cese completo del registro.*

K: Primero capte bien de qué estoy hablando. Después puede preguntar, puede aclararlo.

P: *Cuando usted habla de registrar, ¿significa eso que las células cerebrales dejan de operar?*

K: Mire, Pupulji, esto es muy importante, porque si no hay posibilidad de que el registro se detenga, entonces el cerebro se vuelve mecánico.

A: *Yo quiero poner en duda esto, porque usted está simplificando demasiado la cuestión. De hecho, la condición en que recibimos cualquier cosa, es no sabiendo si hay preferencia o aversión. Y el temor pertenece a ese circuito; surge desde el pasado, y no tiene relación directa con lo percibido. Pero 'eso' es lo que percibe.*

K: Mientras el cerebro está todo el tiempo registrando, se mueve de conocimiento en conocimiento. Ahora estoy poniendo en tela de juicio la palabra registrar. Veo que el conocimiento es limitado, que está fragmentado, etcétera, y me pregunto si el registro puede detenerse.

GM: *¿Puede el cerebro contestar esa pregunta?*

K: Considero que puede, en el sentido de que el cerebro puede darse cuenta de su propio proceso de registrar.

P: *Hay ciertos temores con los cuales uno puede habérselas de ese modo. Pero el miedo ha sido el clamor del hombre durante milenios. Y uno es ese clamor.*

K: Lo sé. Deténgase ahí. Ese clamor de milenios es el miedo. El cerebro ha estado registrando por milenios. En consecuencia, el registro ha llegado a ser una parte de él. El cerebro se ha vuelto mecánico. Yo pregunto: ¿Puede detenerse ese proceso mecánico? Eso es todo. Si ese proceso no puede detenerse, el cerebro se convierte meramente en una máquina -y eso es. Todo esto forma parte de la tradición, de la repetición, del constante registro que se sucede a través de los milenios. Yo formulo una pregunta sencilla que tiene una profunda relación con todo ello: ¿Puede ese proceso detenerse? Si no puede detenerse, el hombre jamás es libre.

Par: *¿Puedo hacerle una pregunta? ¿Por qué registramos en absoluto?*

K: Por seguridad, protección, certidumbre. El registro es para dar al cerebro cierta sensación de seguridad.

P: *¿No está involucrado el propio cerebro? Este se ha desarrollado mediante la acción de registrar.*

K: Se ha desarrollado mediante el conocimiento, que es registro.

P: *¿Qué es lo que desde el interior del propio cerebro dice: "¡Alto!"?*

K: Alguien me plantea un reto.

P: *¿Cuál es el factor que le hace a uno decir "¡alto!" al proceso de registro?*

K: Alguien viene y dice: "Mire, el hombre ha evolucionado por milenios a través del conocimiento, y en la actualidad usted es sin duda diferente de los grandes antropoides". Y él contesta: Vea, mientras uno esté

registrando, estará viviendo una vida fragmentaria, porque el movimiento es fragmentario, y cualquier cosa que hagamos desde ese estado de fragmentación, es incompleta. Por lo tanto, hay dolor, sufrimiento.

De modo que al final de esta explicación, preguntamos: ¿Puede terminarse ese registro, ese movimiento del pasado? Escuche, lo estoy haciendo muy simple. ¿Puede ese movimiento de milenios detenerse?

P: *Yo le formulo esta pregunta: ¿Existe algo en la cualidad misma del escuchar?*

K: Sí, existe. Así es.

P: *Y ese escuchar termina con la acción de registrar, la silencia.*

K: Es así. Eso es lo que estoy planteando. Sucede que usted ha entrado en mi vida; ha entrado en mi vida y me ha hecho notar que mi cerebro se ha desarrollado mediante el conocimiento, el registro, la experiencia, y que ese registro, esa experiencia son fundamentalmente limitados. Y que cualquier acción que provenga de esa condición limitada, será fragmentaria y, en consecuencia, habrá conflicto, habrá dolor. Descubra ahora si ese movimiento que tiene una magnitud, una intensidad tan extraordinaria, puede terminarse. Usted sabe que ese movimiento es un tremendo flujo de energía: el conocimiento. Detenga ese conocimiento. Eso es todo.

FW: *¿Puedo hacerle una pregunta? Se ha hecho mucha referencia a la grabadora magnetofónica, que continúa meramente registrando y no puede detenerse a sí misma; tiene que ser detenida. Pero entonces, ¿puede el cerebro detenerse a sí mismo?*

K: Vamos a averiguarlo. En primer lugar, encárese con la pregunta, eso es lo que planteo. Primero escuche la pregunta.

S: *¿Es solamente registro la totalidad de mi conciencia? En la totalidad de mi conciencia, ¿sólo existe la acción continua del registro?*

K: Por supuesto.

S: *Entonces, ¿qué hay que pueda observar eso?*

K: ¿Qué es lo que puede observar o impedir este constante registrar? Yo también conozco el silencio -el silencio que hay entre dos ruidos...

S: *El silencio que experimento, ¿también se registra?*

K: Evidentemente.

S: *Uno no puede utilizar la palabra 'registrar' para el silencio.*

K: Mientras este proceso de registrar prosigue, es mecánico. ¿Existe un silencio que sea no mecánico? Un silencio que no haya sido ideado, inducido, creado o inventado por el pensamiento. De lo contrario, el silencio es meramente mecánico.

S: *Pero a veces uno conoce el silencio no mecánico.*

K: No 'a veces'.

Raj: *Señor, ¿es posible que advenga un silencio no mecánico?*

K: No, no. No estoy interesado en eso. Planteo algo por completo diferente: Este impulso básico, este condicionamiento, la totalidad de la conciencia es el pasado. Ello está en movimiento. No hay conciencia futura. Toda la conciencia es el pasado, que se regiska y se recuerda, que está almacenado como experiencia, conocimiento, temor, placer... Eso es el movimiento total del pasado. Y viene alguien y dice: Escuche lo que

tengo que decir: ¿Puede usted poner fin a ese movimiento? De lo contrario, ese movimiento con su actividad fragmentaria, proseguirá eternamente.

Raj: *Yo pienso que este movimiento puede ser detenido únicamente si no nos aferramos a él.*

K: No, el movimiento es usted. Usted no es diferente del movimiento. Usted no reconoce que es este vasto movimiento, este río de la tradición, de los prejuicios raciales, del apremio colectivo, de las llamadas afirmaciones individuales. Si eso no se detiene, no existe el futuro. Por lo tanto, no hay un futuro si esta corriente continúa. Usted puede llamarlo 'futuro', pero sólo es la misma cosa modificada. No existe el futuro. Me pregunto si usted ve esto.

P: *Tiene lugar una acción, y en mí surge la oscuridad. Se suscita la pregunta: ¿Puede la conciencia con su propio contenido, que es oscuridad...*

K. Terminar. Quédese ahí.

P: *¿Qué quiere usted decir exactamente?*

K: ¿Puede usted detener, puede el cerebro detener este movimiento? ¿O es una idea de que se trata de un movimiento? ¿Entiende lo que quiero decir? Escúchelo cuidadosamente. El movimiento, ¿es real o es una idea? Si es una idea, entonces puede detener la idea acerca del movimiento. Pero, si no es una idea, una conclusión, entonces el cerebro está directamente en contacto con el movimiento. No sé si lo entiende. En tal caso, el cerebro puede decir: "Muy bien, lo observaré atentamente". Lo está vigilando, no le permite moverse. Entonces, ¿es a la palabra que usted se aferra, o está observando este vasto movimiento? Mire, usted es el vasto movimiento. Cuando dice que es el vasto movimiento, ¿es ésa una idea?

Raj: *No.*

K: Por lo tanto, usted es eso. Averigüe ahora si esa cosa puede terminar -el pasado que acude, el encuentro con el presente, un reto, un interrogante, y ahí se terminó. De lo contrario, no hay fin para el sufrimiento. El hombre ha tolerado el sufrimiento por miles y miles de años. Ese movimiento continúa y continúa. Yo puedo dar diez explicaciones -reencarnación, karma- pero sigo sufriendo. Este sufrimiento es el vasto movimiento del hombre. ¿Puede ese movimiento terminarse sin control alguno? El controlador es lo controlado. ¿Puede detenerse ese movimiento? Si no se detiene, entonces no hay libertad, entonces la acción será siempre incompleta. ¿Puede usted ver la totalidad de ellos, verla realmente?

P: *¿Podemos nosotros ver esto alguna vez? Cuando vemos el sentimiento en el presente, ¿qué es lo que estamos viendo?*

K: Yo la llamo necia. ¿Debe usted registrarlo?

P: *No puedo contestar exactamente por qué debería registrarlo.*

K: No lo registre.

P: *Es cuestión de si estos ojos y estos oídos míos se deslizan hacia la palabra; si están quietos y escuchan, no hay registro. Hay un escuchar, pero no hay registro.*

K: Entonces, ¿qué está usted viendo?

P: *Uno no ve este movimiento. He estado observando mientras transcurría la discusión, y me dije: ¿Qué significa registrar el hecho? Yo escucho, usted escucha. Obviamente, si mi escuchar está dirigido a la palabra, lo cual proviene del yo, entonces registro, y este mismo movimiento hacia afuera rechaza el hecho. En cambio, si los ojos y oídos están viendo y escuchando, pero quietos, entonces reciben el hecho sin registro alguno.*

K: Por lo tanto, usted está diciendo que en el escuchar hay quietud. No hay registro. Pero la mayoría de nosotros no estamos quietos.

P: *Nosotros no podemos responder a esa pregunta suya: ¿Por qué debe uno registrar?*

K: No, yo planteo una cuestión por completo diferente. Alguien la llama necia. No lo registre en absoluto.

P: *No se trata de un proceso en el que yo pueda registrar o no registrar. Del modo en que usted lo plantea, está sugiriendo dos alternativas: es cosa de registrar o no registrar.*

K: No. Usted está registrando todo el tiempo.

P: *Hay registro todo el tiempo. Siempre que mis sentidos se están moviendo hacia afuera, hay registro.*

K: No; cuando usted dice "siempre que", eso significa que no está en el ahora.

P: *No. Estoy dando una explicación.*

K: Yo quiero averiguar si esa inmensa corriente del pasado puede llegar a su fin. Eso es todo cuanto pregunto.

P: *Usted no aceptará nada. No aceptará ninguna afirmación terminante al respecto. Por lo tanto, tiene que haber una manera de que ello se termine.*

K: Estoy preguntando: ¿Cómo puede esa corriente llegar a su fin?

P: *Entonces, tenemos que movernos desde ahí a las células cerebrales -al registro efectivo.*

K: Por consiguiente, las células cerebrales están registrando. Esas células cerebrales, que se hallan tan densamente condicionadas, se han dado cuenta de que ese movimiento es la única seguridad que tienen. En ese movimiento, pues, el cerebro ha encontrado una seguridad enorme. ¿Correcto?

P: *Por favor, escúcheme. Sólo existe un único movimiento, que es el movimiento del pasado, movimiento que alcanza al presente y prosigue sin detenerse.*

K: El pasado encontrándose con el presente, continuando, modificándose -hemos examinado eso. El cerebro está condicionado para ello. Ve que mientras exista esa corriente estará perfectamente a salvo. Ahora bien: ¿Cómo ha de mostrárseles a esas células cerebrales que el movimiento del pasado en que han encontrado enorme seguridad y bienestar, es un movimiento sumamente peligroso? Todo lo que importa, entonces, es señalarle al cerebro el peligro de ese movimiento. En el instante en que vea el verdadero peligro, terminará con él. ¿Ve usted el peligro de este movimiento? No el peligro teórico, sino el real peligro físico.

P: *¿Son sus células cerebrales las que dicen que este movimiento es peligroso?*

K: Mi cerebro está empleando las palabras para informarle a usted del peligro, pero él no contiene en sí peligro alguno. Lo ha visto y se ha desprendido de él. ¿Usted ve el peligro de una cobra? Cuando ve el peligro, la evita. La evita porque ha sido condicionado a través de milenios al peligro de una serpiente. Por lo tanto, sus respuestas obedecen al condicionamiento, que implica una acción instantánea.

El cerebro ha sido condicionado para continuar, porque en eso hay completa seguridad -en enfrentarse al presente, aprender de él, modificarlo y proseguir. Para el cerebro, ése es el único movimiento seguro que conoce y, por lo tanto, va a permanecer ahí. Pero en el instante en que el cerebro se da cuenta de que eso es sumamente peligroso, se desprende de ello porque necesita seguridad.

Raj: *Yo no veo el peligro del movimiento tan efectivamente como lo ve usted.*

K: ¿Por qué, señor?

Raj: *En parte porque nunca he observado el vasto movimiento como para ver su peligro.*

K: ¿Está viviendo con la descripción del movimiento, o vive con el movimiento mismo que es usted? ¿Entiende mi pregunta, señor? ¿Es el movimiento distinto de usted?

Raj: *No, señor.*

K: Entonces, ¿Es usted el movimiento? ¿Se observa, pues, a sí mismo?

Raj: *Sí, pero esto no ocurre a menudo.*

K: ¿A menudo? Las palabras 'a menudo' y 'continuo' son palabras terribles. ¿Se da cuenta, sin opción alguna, de que usted es el movimiento, y no a veces -que es como decir: yo veo el precipicio sólo ocasionalmente? Si la palabra no es la cosa, entonces la palabra temor no es el temor. Ahora bien, ¿la palabra ha creado el temor?

R: *No.*

K: No lo conteste tan rápidamente. Examínelo. Vaya despacio, Radhaji. La palabra no es la cosa. Eso está clarísimo. El temor no es la palabra, pero ¿es la palabra la que ha creado el temor? Sin la palabra, ¿existiría esa cosa llamada 'temor'? La palabra es el proceso de registro. Entonces aparece algo totalmente nuevo, y el cerebro lo rechaza porque es una cosa nueva; por tanto, dice inmediatamente que eso es temor. Porque para que el cerebro pueda asir ese movimiento, es preciso que usted espere, que observe; que deje una brecha en el movimiento del pensar, sin interferir con el real movimiento del sentir. La brecha sólo puede producirse cuando uno penetra muy profundamente en la cuestión de que la palabra no es la cosa, de que la palabra no es el temor. Instantáneamente, usted ha detenido el movimiento. No sé si usted alcanza a ver esto.

P: *Yo todavía quiero aclarar la cosa. ¿Es posible sostener una cualidad de sentimiento sin la palabra, sea ello odio, ira o temor?*

K: Por supuesto, usted puede sostener el sentimiento de la ira, del temor, sin la palabra; simplemente, permanezca con ese sentimiento. Hágalo.

P: *¿Pero qué es lo que uno hace exactamente?*

K: Cuando surge el temor, por cualquier causa, permanezca con él sin ningún movimiento, sin pensamiento alguno.

P: *¿Qué es eso, entonces?*

K: Ya no es más la cosa que yo he asociado con el pasado como temor. Diría que es la energía que se sostiene sin movimiento alguno. Cuando la energía se mantiene sin ningún movimiento, hay una explosión. Entonces eso se transforma.

LAS CELULAS CEREBRALES Y EL ESTADO HOLÍSTICO

DS: *Me pregunto si podríamos discutir la cuestión del impulso básico -que es la creación del pensador y que produce la identificación con el pensador. El hecho es que nos enfrentamos a este impulso básico, a este movimiento. ¿Podríamos examinar eso?*

P: *¿No piensa usted que para investigar eso uno debe investigar el problema de la disipación energética?*

DS: *No sé qué entiende usted por eso.*

P: *El impulso básico que nos impele, crea y desaparece. Exactamente como ocurre con la máquina -que tiene energía y la disipa- la misma clase de energía está involucrada en el impulso básico de que hablamos. ¿Podríamos investigar la energía -la energía que se disipa y la energía que no se disipa?*

DS: *Según Maxwell, para el científico el primer principio de la energía es el de una relación que la define. Cuando uno dice 'energía', yo me pregunto seriamente en qué consiste el problema. Al decir 'energía', ¿nos referimos a una sustancia, a una fuerza definible? ¿O esta 'energía' implica una forma de relación?*

P: *No comprendo todo lo que usted dice.*

DS: *Pregunto si hay alguno que haya pensado realmente en lo que la energía es en el sentido psicológico.*

P: *Es por eso que lo discutimos, ello podría clarificar las cosas.*

DS: *¿Entendemos que se trata de una sustancia o fuerza que existe dentro de la persona, o la 'energía' es algo que se manifiesta en la relación? Y, de ser así, ello suscita entonces toda una categoría de preguntas.*

P: *¿No acepta la física (no tengo conocimientos de física) que existe una energía que se disipa y una energía que no contiene en sí la semilla de la disipación?*

FW: *Sí, pero vea, ningún físico puede definir qué es la energía. La energía es una hipótesis básica en física -se supone que está ahí. Sabemos que la energía es necesaria. Sin energía, ninguna fuerza es posible, ningún trabajo es posible. Por lo tanto, energía y trabajo están muy relacionados. De modo que podemos utilizar la fuerza, podemos ver que el trabajo se realiza, pero nunca podemos ver la energía.*

K: ¿Existe una energía que sea infinita, que no tenga principio ni fin? Y, ¿existe una energía que es mecánica, y que siempre tiene un motivo? Y, ¿hay una energía en la relación? Me gustaría averiguarlo.

P: *El Dr. Shainberg preguntó qué es lo que produce el impulso básico.*

K: ¿Qué es? Atengámonos a eso.

P: *¿Es el impulso básico el que hace surgir al pensador, y después el pensador se da continuidad a sí mismo?*

K: ¿Qué es el empuje, la fuerza que se halla detrás de todas nuestras acciones? ¿Es algo mecánico? ¿O hay una energía, una fuerza, un empuje, un impulso básico que carece de fricción? ¿Es eso lo que estamos discutiendo?

DS: *¿Cuál es el impulso básico de esta energía que se vuelve mecánica? Permanezcamos por un rato fuera del reino de la fantasía, y atengámonos estrictamente a este impulso del pensamiento y del deseo, y a su naturaleza mecánica. ¿Cuál es el impulso básico de esta energía -del pensamiento, del deseo y de la creación del pensador?*

K: Prosiga, señor, discútalo.

DS: *Uno ve el pensamiento, la sensación, luego la fuerza, después el deseo y la realización del deseo; todo este accionar con pequeñas modificaciones continúa y continúa. Así que ése es el impulso básico.*

K: Usted pregunta cuál es el impulso que hay detrás del deseo. Yo deseo un automóvil. ¿Qué hay detrás de ese deseo? Lo haremos muy simple. ¿Cuál es el apremio, el empuje, la fuerza, la energía que está detrás del deseo y que dice: "Yo debo tener un automóvil"?

DS: *¿Es que usted desea el automóvil, o el automóvil surge como un deseo y después crea al 'yo'? El 'yo', ¿es creado por el deseo?*

K: Si yo no viera efectivamente el automóvil, si no lo sintiera, si no lo tocara, no experimentaría el deseo de tener un automóvil. Veo personas que manejan un automóvil, veo el placer que sienten al conducirlo, la energía, el regocijo que experimentan al manejarlo, y debido a eso lo deseo.

P: *Señor, ¿es sólo el objeto el que crea el deseo?*

DS: *Esa es la cuestión.*

K: Puede tratarse de un objeto físico o no físico -una creencia, una idea, cualquier cosa.

FW: *Pero en primer lugar, ello probablemente tenga que ser perceptible para los sentidos, porque uno percibe algo mediante los sentidos y forma una imagen de ello después lo desea. Por lo tanto, ¿podría decirse que cualquier cosa que uno desee tiene que ser percibida por los sentidos? Y entonces, de su pregunta derivo la mía: Cualquier cosa que podamos desear, ¿tiene que ser antes perceptible para los sentidos? Uno podría, por supuesto hablar de Dios. Yo puedo desear a Dios.*

P: *Es el deseo el que conserva y mantiene al mundo andando. ¿Puede uno devolver el deseo a sus orígenes?*

DS: *¿Habría deseo si no hubiera 'yo'?*

K: ¿Cuál es el impulso básico que hay detrás de cualquier deseo? Comencemos con eso. ¿Qué es la energía que me hace experimentar deseo? ¿Qué hay detrás del hecho de encontrarme yo aquí? He venido aquí para averiguar sobre qué hablan ustedes, sobre qué versa la discusión. El deseo es el de descubrir otra cosa que mi habitual corriente de pensamiento. Por tanto, ¿qué es eso? ¿Es el deseo? Entonces, ¿qué hay detrás del deseo que me hizo venir aquí? ¿Es mi sufrimiento? ¿Es mi placer? ¿Es que quiero aprender más? Ponga todas esas cosas juntas y, ¿qué es lo que hay tras de todo ello?

DS: *Para mí, es una compensación de lo que yo soy.*

P: *Lo cual es idéntico a un sentimiento de llegar a ser.*

K: ¿Llegar a ser? ¿Qué hay detrás del llegar a ser?

DS: *Poder encontrarme en alguna parte diferente de donde estoy; y ahí también hay deseo.*

K: ¿Qué hay detrás de esa energía que le está haciendo actuar así? ¿Es el castigo y la recompensa? Toda nuestra estructura de movimiento se basa en el castigo y la recompensa -en evitar lo uno y obtener lo otro. ¿Es ése el impulso básico o la energía que nos mueve a hacer tantas cosas? El motivo, ¿es el impulso, la energía derivada de estos dos movimientos: evitar lo uno y obtener lo otro?

DS: *Sí. Eso es parte de ello; está en el nivel del pensamiento.*

K: No; no sólo en el nivel del pensamiento. No lo considero así. Tengo hambre, mi recompensa es la comida. Si hago algo mal, mi retribución es el castigo.

M: *¿Es eso diferente del placer y del dolor? ¿Es la recompensa lo mismo que el placer, y el castigo lo mismo que el dolor?*

K: Recompensa -aténgase a esa palabra, no la extienda, no la amplíe. Recompensa y castigo. Creo que ése es el impulso básico, normal, corriente.

P: *Recompensa y castigo, ¿para quién?*

K: No 'para quién'. Lo que es satisfactorio y lo que no es satisfactorio.

P: *Pero, ¿para quién? Usted tiene que postularlo.*

K: Todavía no he llegado a eso. El problema es éste: Lo que es satisfactorio lo llamo ‘recompensa’, y lo que no es satisfactorio lo llamo ‘castigo’.

DS: *Sí.*

K: Por lo tanto, ¿está ahí el ‘yo’ diciendo: “Debo ser satisfecho”, “Tengo hambre”?

P: *El hambre es una cosa muy fisiológica.*

K: Por el momento me atengo a eso. ¿Se derrama lo fisiológico dentro del campo psicológico y todo el ciclo comienza ahí? Yo necesito comer; el alimento es necesario. Pero el mismo instinto penetra en el campo de la psicología, y ahí comienza un ciclo por completo diferente. No obstante, el movimiento es el mismo.

Singh: *Señor, ¿dónde continúa todo este proceso? Si continúa en mí, ¿dónde tiene lugar lo que experimento cuando participo en este proceso de investigación? ¿En el cerebro? ¿Dónde encuentro esta urgencia de placer/dolor?*

K: En ambos niveles: el biológico y el psicológico.

Singh: *Si es el cerebro, entonces indudablemente hay algo que uno podría definir como crepuscular -entre el placer y el dolor. Sin duda existen ciertos momentos en que no hay necesidad de satisfacer el hambre y, sin embargo, el deseo de ser satisfecho está ahí. Puedo estar satisfecho y puedo seguir sintiendo hambre.*

K: No capto bien lo que usted está diciendo.

Singh: *Señor, si existen la recompensa y el castigo, y si ese proceso de recompensa y castigo es para ser investigado en el cerebro -a nivel fisiológico- entonces hay ciertas respuestas en el cerebro que se hallan entre la recompensa y el castigo.*

K: ¿Quiere usted decir que hay una brecha entre la recompensa y el castigo?

I: *No una brecha sino un eslabón, un puente.*

GM: *¿Entiende usted que hay un estado que no es ni recompensa ni castigo?*

Singh: *Sí. Donde uno se funde con el otro.*

P: *Si es que puedo plantearlo así, quizás haya otro estado, pero yo no sé lo que es. ¿Cómo ha de responder esto a la pregunta acerca de la naturaleza de esta fuerza que hace surgir aquello y luego lo mantiene en funcionamiento? Básicamente, ésa es la cuestión.*

DS: *Esa es la cuestión. ¿Dónde está este movimiento? ¿Dónde se encuentra este movimiento de recompensa y castigo? Y aun si hubiera un espacio entre...*

K: ¿Pregunta usted qué es lo que a uno lo impele en la dirección de la recompensa y el castigo? ¿Qué energía, qué impulso básico, qué fuerza, qué caudal energético es el que nos induce a hacer esto o evitar aquello? ¿Es ésa la pregunta? ¿Podría ser ello la satisfacción, la gratificación, que implica placer?

DS: *Pero entonces, ¿qué es la gratificación? ¿Cuál es el estado del ser cuando uno se da cuenta de que está libre del hambre?*

K: Es muy simple, ¿no? Usted tiene hambre, le dan de comer y queda satisfecho. Pero la misma cosa continúa y no termina jamás. Buscamos una satisfacción tras otra y eso es inacabable. ¿Es que esta energía, el impulso a ser satisfecho, es tanto biológico como psicológico? Tengo hambre, y psicológicamente me siento solo, aislado. Hay un sentimiento de vacuidad, un sentimiento de insuficiencia. Y entonces me vuelvo a Dios, a la

iglesia, a los gurús. En lo fisiológico, la insuficiencia se satisface muy fácilmente. En lo psicológico no se satisface jamás.

Par: *¿En qué punto pasa uno de la satisfacción fisiológica al proceso del pensamiento?*

K: Señor, puede ser que el movimiento fisiológico haya penetrado en el movimiento psicológico y prosiga ahí. ¿Es así?

P: *Lo que yo estoy tratando de averiguar es esto. No es cuestión de si ello es posible o si es cosa de opción. Es así desde el instante en que nacemos; los dos tipos de deseo principian a actuar. Pregunto, por lo tanto, cuál es la fuente de ambos principios -el fisiológico y el psicológico.*

I: *La sola palabra 'insuficiencia' debería bastar.*

P: *Pero no basta. Ambos principios están estructurados en una fuerza que después nos impele. Esa estructura dentro de uno, el reunirse de una cantidad de cosas, es el centro, el 'yo'.*

K: Mire, no creo que eso sea el 'yo'.

P: *¿Qué es entonces? ¿Por qué dice usted eso?*

K: No creo que sea el 'yo'. Considero que es la eterna insatisfacción, la eterna insuficiencia.

DS: *¿Cuál es la fuente de eso?*

P: ¿Puede haber insuficiencia a menos que haya 'alguien' que sea insuficiente?

DS: *¿Quién es el insuficiente?*

P: *¿Puede haber insuficiencia sin uno que la experimente?*

K: No doy por cierto que sea el 'yo'. Hay una continua insuficiencia. Uno acude al marxismo; lo encuentra insuficiente y va de una ideología a otra. Cuanto más inteligente es uno, cuanto más despierto, mayor es la insatisfacción que hay. Entonces, ¿qué es lo que ocurre?

S: *Con eso da usted a entender que hay una matriz sin la realidad del 'yo', la cual puede actuar con su propio movimiento.*

K: Yo no conozco la matriz, no conozco el 'yo'. Todo cuanto estoy señalando es un único factor: el de que existe una insuficiencia fisiológica que ha penetrado en el campo de la insuficiencia psicológica, y que eso continúa interminablemente.

DS: *Hay un continuo sentimiento de hallarse incompleto.*

K: Insuficiente. Aténgase a esa palabra.

A: *Yo sugiero en este punto que podemos excluir la insuficiencia fisiológica.*

K: Estoy insistiendo deliberadamente en eso. Puede ser que toda esta desdicha que creamos fluya desde allí.

Par: *Yo cuestiono eso. ¿Es una mezcla que resulta cuando lo fisiológico se derrama en lo psicológico? ¿Qué es lo que exactamente entendemos por 'derramarse en'? Lo uno es un hecho, lo otro no.*

K: No, no lo es. Por lo tanto, sólo existe la insuficiencia fisiológica.

P: *¿Cómo puede usted decir eso?*

K: Yo no digo eso. Sólo estoy investigando.

P: *Existen ambas insuficiencias, tanto la fisiológica como la psicológica.*

K: Mire, Pupulji, por el momento no utilizaré la palabra 'yo'. No estamos investigando el 'yo'. Tengo hambre. Esta ha sido satisfecha. Siento deseo sexual; eso ha sido satisfecho. Y digo: "No es suficiente, debo tener algo más".

P: *Entonces, ¿es el 'más'?*

K: ¿Qué es el 'más'?

P: *Es el impulso básico, ¿no es así?*

K: No, el 'más' es más satisfacción.

P: *Entonces, ¿qué es el impulso básico?*

K: Aténgase a esa palabra 'satisfacción'. El cerebro busca satisfacción.

P: *¿Por qué el cerebro debe buscar satisfacción?*

K: Porque necesita estabilidad; necesita seguridad. Por lo tanto, dice: "He descubierto lo siguiente; pensaba que había encontrado satisfacción en esto, pero no hay ninguna. Hallaré satisfacción y seguridad en eso". Y nuevamente, tampoco hay satisfacción ahí. Y así continúa y continúa. Es lo que sucede en la vida diaria. Voy de un gurú a otro, de una teoría a otra, de una conclusión a otra conclusión.

I: *Señor, la misma naturaleza de esta insuficiencia en un nivel fisiológico, conduce a una suficiencia en el nivel metafisiológico. Lleva a completar una cierta falta de adecuación que hay en la máquina fisiológica. Y este ciclo es el que opera; así es como trabaja el cerebro. Si este derramarse de lo fisiológico en lo psicológico ha de continuar siempre, entonces este ciclo de insuficiencia y suficiencia debe continuar.*

K: ¿Debe continuar? Examínelo usted mismo. Es muy sencillo. Usted está buscando satisfacción. Todos la buscan. Si usted es pobre, quiere ser rico. Si ve a alguien que es más rico que usted, anhela eso; si ve a alguien que es más hermoso, eso es lo que desea, y así sigue y sigue... Deseamos satisfacción constante.

A: *Señor, quiero dirigir nuevamente su atención al aspecto fundamental de la insuficiencia fisiológica: el de que toda actividad tendiente a llenar esa insuficiencia conduce a la satisfacción. Es decir, que entre la insuficiencia y su reaparición siempre hay una brecha, hasta donde concierne a la insuficiencia fisiológica; mientras que en lo concerniente a la insuficiencia psicológica, nosotros comenzamos un ciclo en el que no conocemos ninguna brecha.*

K: Olvide la brecha, señor. Eso no es importante. Obsérvese atentamente a sí mismo. ¿No es todo el movimiento, la energía, un impulso apremiante en busca de gratificación, recompensa? Shainberg, ¿qué dice usted a esto?

DS: *Pienso que lo que se revela de este modelo de esquema fisiológico recompensa/castigo, es indudablemente así. Entiendo que ése es completamente el modo en que funciona el 'yo' -sea un modo lógico o no.*

K: Todo el movimiento de búsqueda de satisfacción, es capturado por el 'yo'.

DS: *Entonces es ahí donde el 'yo' se pone de manifiesto.*

K: Así es. Eso es lo que quiero dar a entender. "Yo estoy buscando satisfacción". Eso nunca dice: "La satisfacción es buscada". Yo estoy buscando satisfacción. De hecho, debería ser del otro modo: La satisfacción es buscada.

DS: *La búsqueda de satisfacción crea el 'yo'.*

K: Por lo tanto, el impulso básico es el impulso a ser satisfecho.

P: *Yo voy a hacerle una pregunta que puede parecer que nos aleja de la cuestión. El sentido del 'yo', ¿no es inherente a las células cerebrales que han heredado el conocimiento?*

K: Cuestiono eso.

P: *Yo le pregunto señor, escuche la pregunta: El conocimiento del hombre, que se halla presente en las células cerebrales, en las profundidades de la subconsciencia, ese 'yo', ¿no es una parte del cerebro?*

S: *Pupulji, ¿no está usted igualando la totalidad del pasado con el 'yo'?*

P: *Por supuesto, la totalidad del pasado. Lo que yo pregunto es si el 'yo' surge a la existencia como una manifestación de esta búsqueda de satisfacción, o si ese mismo centro de la memoria, la matriz de la memoria no es en si el sentimiento del 'yo'*

K: ¿Usted pregunta si el 'yo', el 'mí', el ego está identificándose a sí mismo con el pasado como conocimiento?

P: *No identificándose.*

K: Espere. Déjeme captar claramente la pregunta.

P: *No identificándose, sino el 'yo' como tiempo, el tiempo como pasado. Y el sentido del 'yo' como la totalidad de eso.*

K: Espere. Usted preguntó al comienzo si el cerebro contiene al 'yo'. Investigando y sólo tentativamente, diría que no hay 'yo' en absoluto, sino solamente la búsqueda de la mera satisfacción.

P: *¿Es ficticia la memoria racial del hombre?*

K: No. Pero en el momento en que usted dice: "Yo soy el pasado", ese 'yo' es ficticio.

S: *¿Es el propio pasado el que dice que yo soy el pasado, o es una parte del pasado la que está diciendo: "Yo soy el pasado"?*

K: Vea, usted está planteando una cuestión que es realmente muy interesante. ¿Observa usted el pasado como el 'yo'? Está la totalidad del pasado, milenios de comportamiento humano, sufrimiento humano, desdicha humana, confusión... Millones de años. Sólo existe ese movimiento, esa corriente, sólo existe ese vasto río -no 'yo' y el vasto río.

P*: Quisiera exponerlo de este modo: Cuando este vasto río llega a la superficie, trae a la superficie el movimiento del 'yo'. Queda identificado con el 'yo'.*

Varios al unísono: *No es eso... No lo creo así... No...*

K: *Pupulji, el 'yo' puede ser meramente un medio de comunicación.*

OS: *¿Es un modo de hablar, de informar?*

P: *¿Es tan simple como eso?*

K: No, sólo estoy enunciando. No es tan simple como eso.

S: *Señor, en un punto dijo usted que la manifestación de la corriente es el individuo. Cuando esa vasta corriente de dolor se manifiesta como el individuo, ¿está o no presente el 'yo'?*

K: Espere, espere. Ese no es el punto. Esa vasta corriente se manifiesta en esto, en un ser humano; el padre me da una forma y entonces digo 'yo' -que es la forma, el nombre, la idiosincrasia del medio- pero 'el yo' es esa corriente. Es obvio que existe esta vasta corriente.

A: *Lo que yo digo es que miramos la corriente con el conocimiento que hay en nosotros, y nos identificamos con la corriente. La identificación es hecha post facto, por cuanto en realidad comienza con el impulso básico.*

K: No, no.

P: *¿Cómo puede uno ver eso? Mire, así como Krishnaji lo plantea, ello no lleva realmente a la profundidad de uno mismo. La profundidad de uno dice: "Yo necesito, yo llegaré a ser, yo seré". Esa profundidad brota del pasado, que es el conocimiento, que es todo el inconsciente racial.*

K: ¿Puedo preguntar por qué el 'yo' está ahí? ¿Por qué dice usted "yo necesito"? Sólo existe la necesidad.

P: *Aun diciendo eso, usted no elimina el 'yo'*

K: No; usted si elimina ese 'yo'. ¿Cómo observa usted? ¿De qué manera observa esta corriente? ¿La observa como el 'yo' observando? ¿O sólo hay una observación de la corriente?

P: *Lo que uno hace al observar, es una cuestión diferente. Nosotros estamos hablando de esa naturaleza de energía que da origen al impulso básico. Ahora yo digo que el impulso básico es la propia naturaleza y estructura del 'yo', el cual está atrapado en el devenir.*

K: Lo que quiero preguntar es si el 'yo' existe en absoluto. Puede que sea totalmente verbal, no factual. Es sólo una palabra que se ha vuelto tremendamente importante, no el hecho.

FW: *¿No hay una impresión del 'yo' en la materia del cerebro? ¿No es eso una realidad?*

K: No, yo objeto eso.

FW: *Pero la impresión está ahí. Pregunto: Si eso no es una realidad, ¿qué es entonces?*

K: La totalidad del movimiento, esta vasta corriente está en el cerebro. Después de todo, eso es el cerebro, ¿por qué debería haber en absoluto un 'yo' en eso?

P: *Cuando usted está hablando de lo real, el 'yo' está ahí.*

K: Está ahí sólo verbalmente.

DS: *Está realmente ahí. En el sentido de que si usted y yo estamos juntos, hay dos partes en ello; mi identificación conmigo mismo es el 'yo', es la relación con usted.*

K: Señor, ¿cuándo es usted consciente del 'yo'?

DS: *Sólo en la relación.*

K: Quiero comprender cuándo es usted consciente del 'yo'.

DS: *Cuando quiero algo, cuando me identifico con algo o cuando me miro en el espejo.*

K: Cuando usted experimenta, en el instante mismo de experimentar algo, no hay 'yo'.

P: *Muy bien, no hay 'yo'. En eso estamos de acuerdo con usted. Pero entonces el 'yo' emerge un segundo después.*

K: ¿Cómo? Mírelo, examínelo despacio.

FW: *Está la cuestión del impulso básico.*

K: Usted no entiende el punto. Está la experiencia. En el instante de la crisis no hay 'yo'. Luego, más tarde, viene el pensamiento que dice: "Eso fue excitante, eso fue agradable", y ese pensamiento crea al 'yo' que dice: "Lo he disfrutado". ¿Correcto?

P: *¿Qué ha sucedido ahí? ¿Es el 'yo' una concentración de energía?*

K: No.

P: *¿La energía que se disipa?*

K: Es la energía que se disipa, sí.

P: *Pero eso sigue siendo el 'yo'.*

K: No, no es el 'yo'. Es una energía que está siendo mal empleada. No es el 'yo' que usa mal la energía.

P: *No digo que yo use mal la energía. El 'yo' es en sí una concentración de energía que se disipa. Tal como el cuerpo se gasta, el 'yo' tiene en ese sentido idéntica naturaleza; envejece, se desgasta.*

K: Pupul, sólo escúcheme. En el instante de crisis, no hay 'yo'. Entiéndalo. Ahora bien; ¿puede usted vivir, existe un vivir que pueda sostenerse todo el tiempo en el nivel de intensidad de esa crisis? La crisis requiere energía total. Una crisis de cualquier tipo produce la afluencia de toda la energía. Déjelo ahí por el momento. Terminaremos con ello enseguida. En ese segundo, no hay 'yo'. Es así.

DS: *Eso es un movimiento.*

K: No. En ese preciso segundo, no hay 'yo'. Ahora pregunto: ¿Es posible vivir en ese nivel todo el tiempo?

DS: *¿Por qué pregunta usted eso?*

K: Si uno no vive de ese modo, tiene toda clase de otras actividades que destruirán eso.

DS: *¿Cuál es el problema?*

K: El punto es éste: En el instante en que interviene el pensamiento, éste produce una fragmentación de la energía. El pensamiento mismo es fragmentario. Por ello, cuando se introduce el pensamiento hay una disipación de energía.

DS: *No necesariamente.*

Par: *Usted dijo: "En el instante de la experiencia, no hay 'yo'.*

K: No se trata de 'lo que yo dije'. Es así.

Par: *¿Es ése el impulso básico?*

P: *No. En realidad, el problema viene a ser éste: Nosotros decimos que es así; sin embargo, eso no da una respuesta al interrogante de por qué el 'yo' se ha vuelto tan poderoso. Usted todavía no ha contestado la pregunta; aun cuando en el instante de la crisis no exista el 'yo', no exista la totalidad del pasado.*

K: ¡Ese es el punto! En el instante de crisis, no hay nada.

P: *¿Por qué está usted negando al 'yo' como espejo de todo el pasado racial?*

K: Lo niego porque puede que ello sea meramente un medio de comunicación.

P: *¿Es tan simple como eso? ¿Es la estructura del 'yo' tan simple como eso?*

K: Considero que es extraordinariamente simple. Lo que es mucho más interesante y exige mucha más atención, es que cada vez que surge el pensamiento, comienza la disipación de energía. Por lo tanto, me pregunto: ¿Es posible vivir en ese nivel de intensidad? En el instante en que aparece el 'yo', hay disipación. Si usted excluyera el 'yo' y yo excluyera el 'yo', entonces tendríamos una verdadera relación.

FW: *Usted dijo que en el instante en que interviene el pensamiento, hay disipación de energía. Pero en el instante en que interviene el 'yo', también hay disipación de energía. ¿Cuál es la diferencia?*

K: El pensamiento es memoria, experiencia, todo eso.

FW: *Uno tiene que utilizarlo en su vida.*

DS: *Y eso es lo que estamos haciendo en este momento. Yo encuentro que cuando digo 'disipación de energía', inmediatamente me veo a mí mismo asumiendo la posición del observador que dice: "Eso está mal". Lo que sugiero es que uno puede estar neutralmente atento. Hay una crisis y una disipación, crisis y disipación... Ese es el fluir de la existencia.*

K: No.

P: *Lo que K plantea es que ocurre eso, pero que la transformación de la que estamos hablando, consiste en negar eso.*

DS: *Yo cuestiono que sea de algún modo posible salirse de esto. Pienso que recordamos la intensidad de energía que hubo en la crisis, y después decimos que nos gustaría sostener esa energía todo el tiempo. ¿Usted lo hace?*

K: No.

DS: *Entonces, ¿por qué formula la pregunta?*

K: Formulo esa pregunta expresamente, debido a que el pensamiento interfiere.

DS: *No todo el tiempo.*

K: No. Todo el tiempo. Cuestiónelo, señor. En el momento en que usted tiene una crisis, no hay pasado ni presente; sólo ese momento. No existe el tiempo en esa crisis. En el instante en que introduce el tiempo, comienza la disipación. Aténgase a eso por el momento.

A: *Está la crisis. Luego, hay disipación y después identificación.*

P: *En el momento de la crisis suceden muchas cosas. Usted habla de una posición holística en el instante de crisis. Hasta llegar a eso, uno tiene que investigarlo muy profundamente en sí mismo a fin de saber qué es esa cosa.*

K: Vea, Pupul, lo holístico implica una mente y un cuerpo muy sanos, una clara capacidad de pensar; y también significa santo (*holy*), sagrado. Todo ello está involucrado en la palabra 'holístico'. Ahora pregunto: ¿Existe una energía que no se disipa jamás, de la cual necesitamos extraer cuanto somos? Cuando esa energía no es holística, hay disipación. Un modo de vida holístico es aquel en que no hay disipación de energía. La disipación de energía implica una manera de vivir no holística.

P: *¿Cuál es, para las células cerebrales, la relación entre lo holístico y lo no holístico?*

K: No hay relación con las células cerebrales. Considerémoslo. Quiero que quede bien claro que comprendemos el significado de esa palabra 'holístico'. Ella significa completo, significa totalidad, armonía, no desintegración, no fragmentación. Esa es la vida holística. Esa es la energía infinita. La vida no holística, la vida fragmentada, es un desgaste de energía. Cuando existe un sentimiento de totalidad, no hay 'yo'. Lo otro es el movimiento del pensar, del pasado, del tiempo; ésa es nuestra vida, nuestra vida cotidiana, y esa vida es recompensa y castigo y la continua búsqueda de satisfacción.

P: *Señor, lo holístico se halla contenido en las células cerebrales. Vale decir que devuelve respuestas, retos. Lo no holístico está contenido en las células cerebrales; es toda la corriente del pasado enfrentándose al reto. Entonces, ¿qué relación tiene lo holístico con las células cerebrales y los sentidos?*

K: ¿Ha comprendido la pregunta, doctor?

DS: *Ella pregunta: ¿Cuál es la relación de este estado holístico en el cerebro, con la memoria y el pasado y los sentidos?*

K: No, no. Usted no ha escuchado.

P: *Yo dije que hay dos estados: el holístico y el no holístico. El no holístico está indudablemente dentro de las células cerebrales, porque es la corriente del pasado contenida en esas células cerebrales, la que es retada y responde con el impulso básico. Y pregunto cuál es la relación de lo holístico con las células cerebrales y los sentidos.*

DS: *¿Qué entiende usted por 'los sentidos'?*

P: *Escuchar, ver, gustar...*

DS: *¿Puedo examinar eso? Pienso que si hubiera algo en lo que estuvimos diciendo, habría una relación diferente de estas funciones parciales en el estado holístico. Ellas no están meramente funcionando separadas, sino que operan como una parte del estado holístico, mientras que en la disipación de la energía y en la fragmentación, todo eso comienza a funcionar como si se tratara de centros aislados.*

K: Señor, la pregunta de Pupul es muy simple. Nuestras células cerebrales contienen ahora el pasado, la memoria, la experiencia y el conocimiento de milenios, y esas células cerebrales no son holísticas.

DS: *Sí, son células separadas.*

K: No son holísticas. Aténgase a eso. Pupul dice que las células cerebrales están actualmente condicionadas a un modo de vivir no holístico. ¿Qué ocurre en las células cerebrales cuando hay un modo de vida holístico? Esa es la pregunta de ella.

DS: *Yo lo planetaria de otro modo. Diría: ¿Qué ocurre con la relación de las células cerebrales en el estado holístico de percepción?*

K: Voy a contestar esa pregunta. ¿El cerebro holístico contiene el pasado y, por lo tanto, puede el pasado ser utilizado holísticamente? Debido a que ese cerebro es total, contiene la parte, pero la parte no puede contener el todo. En consecuencia, cuando opera la parte, hay disipación de energía.

P: *Después de pasar por todo esto, hemos llegado a este punto.*

K: Sí. Un punto magnífico. Aténgase a él.

P: *¿Qué le concierne entonces al cerebro, que es la estructura de la mente humana?*

K: Nosotros conocemos únicamente el modo de vivir no holístico; aténgase estrictamente a eso. Ese es el hecho -que vivimos no holísticamente, fragmentariamente. Esa es nuestra vida real y eso implica desgaste de energía. Vemos también que hay conflicto, lucha. Todo ello es desgaste de energía. Entonces nos preguntamos: ¿Existe un modo de vivir que no sea una disipación de energía?

Vivimos una vida no holística, una vida fragmentaria, dividida. Usted entiende lo que quiero decir por dividida: decir algo y hacer alguna otra cosa, una vida que se amolda, que es contradictoria, comparativa, imitativa -con algunos momentos de silencio. Ese es un modo fragmentario de vivir, un modo no holístico, y es todo cuanto conocemos. Y alguien pregunta: ¿Hay una energía que no se disipa? Formulada esa pregunta, investiguémosla para ver si es posible terminar con esta manera de vivir.

P: *Pero yo he hecho otra pregunta, y usted todavía no ha respondido a ella.*

K: Estoy llegando a eso. Es una pregunta muy difícil de contestar. O sea: Uno vive una vida no holística, que es una constante filtración de energía, un desgaste de energía. El cerebro está condicionado para eso. Uno lo ve realmente. Entonces pregunta: ¿Es posible vivir una vida que no sea eso? ¿De acuerdo?

I: *No siempre, señor, eso es lo que estamos investigando: si ese hálito de libertad podría ser una totalidad.*

K: No, nunca puede ser una totalidad, porque viene y se va. Cualquier cosa que viene y se va, involucra al tiempo. El tiempo implica un modo fragmentario de vivir. Por lo tanto, ello no es total. Mire, vivimos una vida no holística. El cerebro está condicionado para eso. Ocasionalmente podemos percibir un aroma de libertad, pero ese aroma de libertad sigue estando dentro del campo del tiempo. En consecuencia, ese aroma es todavía un fragmento. Entonces, ¿puede el cerebro, que está condicionado para eso, para vivir de un modo no holístico, puede ese cerebro transformarse tan completamente que ya nunca viva el estado de condicionamiento? Esa es la pregunta.

DS: *Mi respuesta a eso es: Aquí está uno en un estado de fragmentación, en un estado de disipación de energía. Y ahí está uno buscando satisfacción.*

K: No, no lo está. Yo digo que esto es un desgaste de energía.

DS: *Eso es todo lo que conocemos y nada más.*

K: Sí. Nada más. Por lo tanto, el cerebro dice: “Muy bien, veo eso”. Luego formula la pregunta: “¿Es posible cambiar todo esto?”

DS: *Pongo en duda que el cerebro puede preguntar eso.*

K: Lo estoy preguntando. Por consiguiente, si un cerebro lo pregunta, el otro cerebro puede preguntarlo también. Esto no está basado en la satisfacción.

DS: *¿Podría usted decir alguna cosa sobre cómo puede formular esa pregunta sin que haya una búsqueda de satisfacción?*

K: Ella puede ser formulada porque el cerebro se ha dado cuenta por sí mismo del juego que ha estado jugando.

DS: *Entonces, ¿cómo es que el cerebro plantea la pregunta?*

K: Lo pregunta porque dice: "A través de esto estoy viendo". Y ahora dice: "¿Hay un modo de vivir que sea no fragmentario, que sea holístico?"

DS: *Y esa pregunta es tan holística como cualquiera.*

K: No, no todavía.

DS: *Con eso es que tenga dificultad -de dónde proviene esa pregunta. Usted dice que ella no busca satisfacción, que no es holística. Entonces, ¿qué cerebro está produciendo esa pregunta?*

K: El cerebro que dice: "Veo muy claramente el desgaste de energía".

P: *El hecho mismo de que usted diga que el cerebro está viendo a través de todo el problema de la fragmentación...*

K: ...es el cese de la fragmentación.

P: *¿Es eso lo holístico?*

K: El cese de ello, eso es holístico.

P: *El mismo ver la fragmentación, es terminar con ella.*

DS: *Y eso, ¿es holístico?*

K: Eso es holístico. Pero Pupul formuló una pregunta mucho más compleja con relación al cerebro holístico que contiene el pasado, la totalidad del pasado, la esencia del pasado, el zumo, y que todo lo absorbe del pasado. ¿Qué significa eso? El pasado es nada, pero un cerebro semejante puede utilizar el pasado. No sé si usted entiende esto. Lo que me concierne es nuestra vida, la real, la vida cotidiana, fragmentaria, estúpida. Y digo: ¿Puede eso ser transformado? No en una gran satisfacción. ¿Puede esa estructura misma terminar? No por imposición de algo superior -lo que es sólo otro truco. Yo digo que si usted es capaz de observar sin el observador, el cerebro puede transformarse. Eso es la meditación. Señor, la esencia es lo total. En la fragmentación, no hay esencia de nada.

ESCUCHANDO CON EL CORAZÓN

P: *Siento que el punto central que a todos se nos escapa y no lo entendemos bien, es el factor de la compasión. En Benares, cierta vez usted empleó una frase: "¿Es posible escuchar con el corazón?" ¿Qué implica eso de escuchar con el corazón?*

K: ¿Discutiremos eso?

FW: *¿Podríamos investigar la naturaleza de la materia?*

K: Vea, señor, lo que yo dije era que el pensamiento es un proceso material, y que todo cuanto el pensamiento ha elaborado -en lo tecnológico, en lo psicológico, las creencias, los dioses, toda la estructura de la religión basada en el pensamiento- es un proceso material. En ese sentido, el pensamiento es materia. El pensamiento es experiencia, es conocimiento almacenado en las células, el que funciona en un surco particular moldeado por ese conocimiento. Todo eso, para mí es un proceso material. Qué es la materia, no lo sé. Ni siquiera discutiré eso, porque nada conozco al respecto.

FW: *Yo no estoy inquiriendo en ello desde el punto de vista de un científico. Déjeme decir que la materia es algo desconocido. Yo siento, pues, que cuando exploramos en lo desconocido...*

K: ...Usted no puede explorar en lo desconocido. Sea cauto, uno puede explorar en lo conocido, ir hasta el mismo límite de lo conocido; y cuando uno ha llegado al límite, se ha salido de ello. Usted sólo puede investigar lo conocido.

P: *¿O sea, el pensamiento?*

K: Por supuesto. Pero cuando él dice: "Examine, explore, investigue lo desconocido", no podemos hacerlo. De manera que Pupul formuló una pregunta: "¿Qué es, qué significa escuchar con compasión?"

P: *Es un punto crucial. Si tenemos compasión, está todo ahí.*

K: De acuerdo. Pero no la tenemos, infortunadamente. Entonces, ¿cómo abordaremos esta cuestión? ¿Qué significa escuchar, y cuál es la naturaleza y estructura de la compasión?

P: *Y, ¿qué implica este escuchar con el corazón? Es algo muy importante. ¿Existe un escuchar más profundo que el escuchar con los oídos?*

K: Podemos considerar las dos cosas: escuchar y escuchar con el corazón, con compasión. Primero, ¿qué significa escuchar, qué es el arte de escuchar?

FW: *Tal vez podríamos abordar el asunto a la inversa: ¿Qué significa no escuchar?*

K: ¿Qué quiere usted decir, señor?

FW: *Cuando preguntamos qué significa escuchar, eso parece muy difícil, y pienso que quizá, si tengo bien en claro qué significa no escuchar...*

K: Es la misma cosa. O sea, mediante la negación se llega a lo positivo. Si usted pudiera descubrir qué es escuchar y, en la investigación de lo que es escuchar niega lo que es no escuchar, entonces está escuchando. Eso es todo.

P: *¿Podemos proseguir? Hay, entonces, dos problemas involucrados, o sea: qué es el escuchar -en lo que está implícito qué es no escuchar- y qué es la compasión. ¿Cuál es la estructura y naturaleza del sentimiento, su profundidad, y qué acción emerge de todo ello?*

K: Prosiga, discútalo.

FW: *Yo creo que en esto de la compasión estamos ante el mismo problema, porque siento que la compasión nada tiene que ver con el campo de lo conocido.*

K: Ella quiso decir otra cosa, señor. ¿Qué significa escuchar con el corazón? Eso es lo que quiso decir. Yo introduje la palabra 'compasión'. Quizá podamos dejarla fuera por el momento.

P: *Krishnaji habló de escuchar con el corazón, y yo estoy interesada en investigar eso.*

K: Por lo tanto, atengámonos a esas dos cosas: escuchar y escuchar con el corazón. ¿Qué significa eso?

R: *Hemos dicho que la respuesta del pensamiento es fragmentaria. Sea que llamemos a esa respuesta observación, escuchar, o lo que fuere, es la misma cosa, ¿verdad? Por lo tanto, el corazón ¿es lo no fragmentario? ¿Es eso lo que queremos decir?*

K: Ahora espere un minuto. Escuchar con el completo florecimiento de todos los sentidos es una cosa; escuchar parcialmente con un sentido particular, es fragmentario.

R: *Sí*.

K: O sea que, si yo escucho con todos mis sentidos, entonces no hay problema de negación con respecto a lo que es escuchar o no escuchar. Pero nosotros no escuchamos.

S: *Señor, cuando usted habla de escuchar con el corazón, mi respuesta es que yo no conozco eso. Pero hay un movimiento, un sentimiento, hay un escuchar en el que la conciencia no es pensamiento. Yo veo que existe un movimiento del sentir cuando escucho a Radhaji o a alguna otra persona; hay un cierto sentimiento con el que uno escucha al otro. Cuando ese sentimiento está ahí, hay una clase de comunicación diferente.*

K: ¿Es el sentimiento diferente del pensamiento?

S: *Es a eso que estoy llegando.*

P: *Es diferente del pensamiento.*

S: *Si el sentimiento no es diferente del pensamiento, nosotros no conocemos ningún movimiento aparte de este último. Es muy difícil aceptar esta afirmación, porque nosotros hemos experimentado también la ternura, el afecto. Si todo es puesto en la categoría del pensamiento, si éste es la totalidad de la conciencia, entonces...*

K: Debemos ser claros. No lo clasifique por categorías. Vayamos despacio. ¿Escucho con el pensamiento, o no escucho con el pensamiento? Ese es el problema.

S: *Ambos son...*

K: ...vaya despacio, Sunanda. ¿Escucha usted con el movimiento del pensar, o escucha sin el movimiento del pensar? Se lo pregunto.

P: *¿Podemos escuchar sin el pensamiento?*

K: Sí.

P: *A veces, quizás una sola vez en la vida, uno alcanza el sentimiento total del corazón, la mente y la conciencia como una cosa única.*

K: Comprendo eso.

P: *Cuando preguntamos si existe un escuchar sin el pensamiento, podemos decir: "Sí, existe"; pero si puedo decir eso, aún hay algo que falta.*

K: Llegaremos a ese punto. Examinemos esto muy despacio.

A: *En un voltaje menor de sensibilidad, puede que no haya pensamiento articulado, pero hay un escuchar. En ese escuchar hay carencia de sensibilidad. Por tanto, falta vida.*

K: Pienso que tenemos que comenzar por lo que significa comunicarse. Yo quiero decirle a usted algo que me interesa profundamente. Usted debe estar preparado para participar en el problema, o en la cuestión, o en el asunto que uno está planteando; lo cual implica que debe tener el mismo interés, o la misma intensidad de quien le habla, y también debe encontrarse con él en el mismo nivel. La comunicación involucra todo esto. De otro modo, no hay comunicación.

S: *Lo del interés puede uno comprenderlo, pero es muy difícil conocer el nivel.*

P: ¿Puedo decir algo? Al introducir la palabra 'comunicación', usted está introduciendo el concepto de 'dos'. En el escuchar con el corazón, puede que no haya 'dos'.

K: Sí. Llegaremos a eso. ¿Qué es escuchar con el corazón? Yo quiero decirle algo que siento profundamente. ¿Cómo lo escucha usted? Quiero que comparta eso conmigo, que lo sienta conmigo, que esté involucrado en ello conmigo. De lo contrario, ¿cómo puede haber comunicación?

S: *¿Cómo conoce uno el nivel?*

K: En el momento en que ése no es un problema intelectual o verbal sino un intenso, candente, hondo problema humano que quiero comunicarle, que quiero compartir con usted. Entonces tenemos que hallarnos en el mismo nivel, de otro modo usted no puede escuchar.

S: *Si hay una profunda seriedad, ¿existirá el nivel correcto?*

K: Ahora usted no está escuchando. Ese es mi problema. Yo quiero decirle algo que es profundamente importante. Quiero que lo escuche porque usted es un ser humano, y ése es su problema. Puede que no haya usted ahondado realmente en él. Por lo tanto, al compartirlo conmigo usted está exponiendo a ello su propia intensidad. En consecuencia, el escuchar implica un compartir, una comunicación no verbal. Tiene que haber un escuchar, un compartir, lo cual entraña ausencia de cualquier distorsión verbal.

P: *Es obvio que usted sólo puede comunicar algo si existe un determinado nivel.*

K: Eso es lo que estoy diciendo. Ahora, Sunanda, ¿cómo me escuchará usted? ¿Escuchará de ese modo?

S: *Parece que uno no escucha así a todo el mundo.*

K: Ahora estoy hablando, y le pregunto: ¿Me escuchará usted de esa manera?

P: *A usted le escuchamos.*

K: Porque ustedes se han formado una imagen de mí y dan importancia a esa imagen; por eso escuchan.

S: *No sólo a la imagen.*

K: Usted no capta el punto. ¿Puede escuchar no sólo a este hombre que está hablando ahora, sino también escuchar a Radha cuando ella habla al respecto, o cuando Parchure o usted o alguien dice algo? ¿Puede escuchar? Tal vez él le esté comunicando alguna cosa que es incapaz de poner en palabras. Entonces, ¿nos escuchará usted a todos de la misma manera?

S: *Escuchamos a alguien y no escuchamos a todos.*

K: *¿Por qué?*

P: *A causa del prejuicio.*

K: Por supuesto. Ahí no hay comunicación.

P: *¿Quiere usted decir, señor, que escuchar la voz que está fundada en la verdad y que habla desde el silencio, que el recibir eso puede ser lo mismo que escuchar la voz de alguien que habla desde el pensamiento? Por favor, conteste esa pregunta.*

K: Su pregunta es demasiado definida.

P: *No, no es demasiado definida. Cuando usted habla, su voz es diferente.*

R: *Pienso que el punto está en si recibimos en absoluto, si escuchamos en absoluto. Si uno está recibiendo, entonces no surge el interrogante sobre si se trata de la voz de la verdad o de alguna otra cosa.*

P: *Eso no sucede con nosotros.*

Raj: *Escuchamos con un motivo. El motivo puede ser muy sutil o muy obvio. Cuando escuchamos a algún otro, pensamos que no sacaremos nada de ello. Es por eso que cuando escuchamos a K hay mucha más atención.*

K: Entonces, ¿cómo cambiamos eso y nos escuchamos el uno al otro?

FW: *¿Es que interpretamos?*

K: No, no interprete lo que estoy diciendo, por el amor de Dios, escuche. Yo voy a ver a Kata y le digo que no conozco nada de karate. Veo el karate en las películas pero no sé nada al respecto. Por lo tanto, acudo a él ahora no sabiendo. En consecuencia, escucho. Pero nosotros sabemos -y ésa es la dificultad de ustedes. Dicen que esto debería ser de este modo, que esto debería ser de aquel modo -todas conjeturas, opiniones. En el momento en que empleo una palabra, ustedes están plenamente activos. Pero la primera cosa es el arte de escuchar. Arte significa ponerlo todo en su verdadero lugar. Usted puede tener sus prejuicios, puede tener sus conclusiones, pero cuando está escuchando, deje todo eso a un lado -el interpretar, el comparar, el juzgar, el evaluar, aparte todo eso. Entonces tiene lugar la comunicación. Cuando alguien dice: "Yo le amo", usted no dice "Déjeme pensar al respecto".

R: *O sea, que apartarlo todo es igual a tener la misma intensidad y estar en el mismo nivel.*

K: De lo contrario, ¿qué sentido tiene?

R: *Yo he visto esto pero no lo estoy haciendo.*

K: Hágalo ahora.

S: *A mí me parece que usted está diciendo que el acto de escuchar elimina, se devora de momento toda la cosa.*

K: Cuando yo digo: "Le amo", ¿qué ocurre?

S: *Pero nadie nos dice eso a nosotros.*

K: Pero yo se lo estoy diciendo.

S: *No, señor, en la vida normal no ocurre frecuentemente así.*

K: ¿Qué es, entonces, el arte de escuchar, qué significa escuchar con el corazón? Si usted no escucha con el corazón, ello no tiene sentido. Si escucha con un sentimiento de solicitud, atención, afecto, si hay un profundo sentimiento de comunión entre uno y otro, ello significa que usted escucha con todos sus sentidos, ¿no es así?

P: *Con plenitud.*

K: ¿Escuchará usted de ese modo? ¿Podemos escuchar a alguien que no nos agrada, de quien pensamos que es un necio? ¿Puede usted escuchar con el corazón a ese hombre, o a esa mujer? No lo creo; cuando uno tiene ese sentimiento, ya las palabras no importan.

Prosigamos. Entonces, ¿qué? Supongamos que escucho, y que lo he hecho frecuentemente en mi vida. Escucho muy atentamente, no tengo prejuicios, no tengo imágenes ni conclusiones; no soy un político, soy un ser humano que está escuchando a alguien. Sólo escucho, porque él quiere decirme algo acerca de sí mismo. Debido a que él se ha formado una imagen, un cuadro de mí, generalmente viene a verme con una máscara. Si él quiere conversar seriamente conmigo, le digo: "Elimine la máscara, miremos eso juntos". Yo no quiero

mirar tras de la máscara, a menos que él me invite a hacerlo. Si dice: “Muy bien, señor, hablemos de ello”, yo escucho. Y, al escuchar, él me dice algo que es completa, totalmente común a todos los seres humanos. Puede plantearlo erróneamente, puede expresarlo tontamente, pero eso que él expone es algo que sufre todo hombre o mujer, y él me está hablando de ello. Y yo escucho. Por lo tanto, él me está relatando la historia de la humanidad. Así que yo estoy escuchando no sólo las palabras, el sentimiento superficial de él, sino también la insondable profundidad de lo que está diciendo. Si es algo superficial, entonces discutimos superficialmente e impulsamos la cosa hasta que él la siente en profundidad. ¿Entiende? Puede ser que él esté expresando un sentimiento que es muy superficial, y si es superficial, digo: Ahondemos un poco más. Así, profundizando más y más, él expresa algo que es totalmente común a todos nosotros. Está expresando algo que pertenece por completo a todos los seres humanos. ¿Comprende? Por lo tanto, no hay división entre él y yo.

P: *¿Cuál es la fuente de ese escuchar?*

K: La compasión. Entonces, ¿qué es la compasión? Como dice Fritz, la compasión es desconocida para nosotros. ¿Cómo, pues, he de tener esa extraordinaria inteligencia que es la compasión? Me gustaría tener esa flor en mi corazón. ¿Qué ha de hacer uno, entonces?

FW: *La compasión no está en el campo del pensamiento. Por lo tanto, jamás puedo experimentar el sentimiento de que la tengo.*

K: No, usted no la encontrará -eso es como un taladro, como un destornillador... Uno tiene que empujar, empujar.

P: *Tiene que haber un perfume de ello.*

K: Por supuesto. Usted no puede hablar de compasión sin ese perfume, sin esa miel.

P: *Está ahí o no está ahí. Entonces, señor, ¿por qué cuando nos comunicamos con usted tenemos ese sentimiento? ¿Por qué ejerce usted este tremendo impacto que, al anular de golpe todos los prejuicios, todos los obstáculos, silencia de inmediato la mente?*

K: Es como ir al pozo de agua con un cubo pequeño o con un cubo enorme que uno a duras penas puede transportar. La mayoría de nosotros vamos con un cubo pequeño, y el agua que extraemos del pozo es insuficiente. Es lo mismo que tener una fuente en el patio, fluyendo, fluyendo. Me gustaría mirarla, verla desde fuera y desde dentro. Entonces, ¿qué he de hacer?

FW: *Averiguaré qué es lo que me impide tener esa cosa.*

K: Eso es análisis. No analizaré porque es una pérdida de tiempo. He comprendido eso, no porque usted lo haya dicho y yo lo haya aceptado, sino que veo la razón, la lógica, la significación y, por lo tanto, la verdad de ello. En consecuencia, el análisis queda eliminado.

S: *No sólo eso, señor, también veo que sentándome en meditación regularmente, estando en silencio, ninguna de estas cosas tiene relación alguna con aquello. La dualidad y toda clase de experiencias por las que uno ha pasado, tampoco tienen nada que ver con eso.*

K: Escuche, Sunanda; Radha y Pupul tienen esta fuente en su patio. No hablan de ella porque está ahí, floreciendo, fluyendo, murmurando -toda clase de cosas ocurren. Y yo digo: “¿Por qué no está esa fuente en mi patio?” Quiero averiguarlo. No es que desee imitarlos. Pero ello debe ocurrir. No analizaré qué es lo que me lo impide, qué es lo que me bloquea; no preguntaré si debo estar silencioso o si no debo estar silencioso... Eso es el proceso analítico. No sé si usted comprende esto.

S: *Está claro, señor.*

K: ¿Realmente comprende lo que eso significa?

S: *¿Qué quiere decir, 'comprender realmente'?*

K: Mire, ellos la tienen, yo no la tengo. Me gustaría tener esa fuente; me gustaría contemplarla como a una joya preciosa. ¿Cómo ha de ocurrirme eso a mí? Ese es mi interrogante. El sugirió que yo mirara lo que me está bloqueando. Pero ése es un proceso analítico, y el análisis es una pérdida de tiempo. No sé si usted ve eso realmente. El análisis y el analizador son ambos la misma cosa. No gaste tiempo en eso, no medite sobre ello sentado con las piernas cruzadas y todas esas cosas. Usted no tiene tiempo. Entonces, ¿cómo pondrá fin al análisis totalmente? ¿Puede hacerlo? Lo hace cuando hay una crisis tremenda. Entonces uno no tiene tiempo para analizar, está en ello. ¿Está usted en ello? ¿Comprende mi pregunta? O sea: ella tiene ese extraordinario perfume que para ella es tan natural; no dice: "¿Cómo lo obtendré, qué he de hacer con eso?" De algún modo ella lo tiene, y a mí me gustaría tenerlo. Soy un ser humano, y sin eso nada tiene importancia. Por lo tanto, ello debe estar ahí. Y veo la verdad acerca del análisis, por lo cual jamás analizaré. Porque estoy en medio de este interrogante, empapado, ardiendo con el interrogante. La casa se quema y yo estoy atrapado en ese fuego.

R: *Señor, cuando la belleza de la cosa existe en alguna parte, no se suscita la pregunta: "¿Cómo he de tener eso?"*

K: Lo necesito, ¿cómo he de tenerlo? No me preocupo, no cavilo al respecto, tengo hambre. Uno no analiza el hambre.

R: *No es eso lo que estoy diciendo.*

K: Lo lamento, ¿qué estaba diciendo usted?

R: *Digo que cuando en cierto modo uno está lleno con esto, no surge el 'quiero tenerlo'. No sé en qué medida el perfume lo llena a uno, pero este sentimiento de 'quiero tenerlo ' no existe ahí.*

K: Usted puede estar llena de mis palabras, de mi intensidad, y entonces dice que lo tiene.

R: *No digo que lo tengo, pero...*

K: ...sea sencilla, Radha. Usted tiene algo en su patio, una fuente que muy pocas personas tienen, muy muy pocas. Ellas pueden hablar acerca del agua, pueden hablar de la belleza de la fuente, de cómo canta el agua, pero no se trata de eso. Pero usted la tiene. Y, como ser humano, veo lo maravillosa que es esa fuente y voy hacia ella; no es que quiera tenerla, voy hacia ella. No la tengo, ¿qué he de hacer?

FW: *¿Hay algo que yo pueda hacer?*

K: Tal vez sí, tal vez no. Puede que la exigencia sea tan grande, que yo deje a un lado todo lo demás. La propia exigencia deja a un lado todo. ¿Comprende? La casa está ardiendo. No hay argumentos, no me pongo a considerar qué tipo de cubo o de bomba voy a utilizar.

P: *¿No está ello estrechamente vinculado con el caudal de la energía?*

K: Muy bien, ella dice que eso está vinculado con la llama de la energía... No, Pupul, cuando uno desea algo, arde como el infierno. ¿No es así? Cuando uno desea a esa muchacha o a ese hombre, está totalmente dedicado a eso.

FW: *Eso es lo que hace la diferencia.*

K: Yo quiero crear una crisis. Entonces hay acción. ¿Comprende lo que estoy diciendo. O elude usted la crisis o actúa. Pupul, ¿está ocurriendo la crisis? Porque ésa es una cuestión muy importante. Yo vengo a usted y le hablo de esto. Usted escucha hasta donde puede escuchar, hasta donde puede llegar, pero nada sucede. Escucha eso año tras año, da un pequeño paso cada vez, y al final ya está muerta. Lo que él quiere hacer es producir una acción que nazca de una tremenda crisis. El quiere forzar esa crisis, porque entonces no hay argumento alguno, no hay análisis. El ha creado una crisis. ¿Es esa crisis el resultado de la influencia de él, de

sus palabras, de su sentimiento, de su urgencia? ¿O es una crisis por la que usted misma tiene que abrirse paso? Esa es la intención de él. El dice que ésa es la única cosa que importa.

A: *La crisis es un reto externo para el cual yo soy incapaz de encontrar una adecuada respuesta interna, y debido a que no puedo encontrar una respuesta interna adecuada, existe esta crisis. La otra crisis, de la que según he entendido habla usted, no es desatada por ningún hecho externo sino que se proyecta desde dentro.*

K: La intención de él es crear una crisis, no superficial, no externa, sino interna.

A: *¿No son estos dos canales distintos? Cuando la mente está buscando una crisis externa y busca una respuesta interna adecuada, ése es un tipo de crisis; y el otro tipo de crisis es aquel en que dentro de uno existe el profundo sentimiento de insuficiencia, el cual dice que esto no puede ser desechado porque implica una grave responsabilidad.*

K: El ha creado esa crisis en usted, él está hablando desde la verdad. ¿Hay una crisis cuando usted le habla? La exigencia de él es que debe haber una crisis en usted, no una crisis superficial. Considero que eso es escuchar con el corazón. El lo ha vuelto a usted muy profundamente hacia adentro, le ha quitado todo soporte, todo asidero. Pienso que escuchar con el corazón es eso. El viento monzón le dice a usted: “Por favor, recoge toda el agua que puedas, el próximo año no habrá monzón”. ¿Comprende? Eso le obliga a construir toda clase de recipientes para recoger el agua. Por lo tanto, ¿dónde estamos al final de esto?

P: *De un modo extraño, ello también implica quitar las manos de todo.*

K: Puede que no. Puede significar que tal vez tenga lugar una acción que usted no ha premeditado. Si hay una crisis, entonces ello ocurrirá.

ÍNDICE

Contraportada

Por más de treinta años, se han reunido en la India en torno a Krishnamurti, un grupo de personas de diversas disciplinas, conocimientos y profesiones. Juntos han intentado, mediante el sondeo del diálogo, la investigación de la estructura y naturaleza de la mente y la conciencia del hombre, y de las energías que se hallan latentes en él.

“Ustedes no pueden ascender mediante el conocimiento”, dice Krishnamurti, “se necesita tener discernimiento para captar la cosa instantáneamente”. En el curso de las discusiones, se suscitan preguntas fundamentales acerca de los principales problemas psicológicos y espirituales que afronta la humanidad.

Para quienes ya están familiarizados con las enseñanzas de Krishnamurti, las exploraciones y la cuidadosa investigación que aquí se intentan serán de gran ayuda para dilucidar muchos puntos importantes, tales como lo que él entiende por ‘conocimiento propio’, ‘observar sin el observador’, ‘la dualidad y el estado holístico’ y ‘la raíz central del temor’. Otros que lo lean por primera vez, se sentirán impresionados por la claridad de las percepciones y por el inquietante y retador mensaje en el que se inician.

Estas discusiones tuvieron lugar en la India y el libro fue preparado para su publicación por la Fundación Krishnamurti de la India.